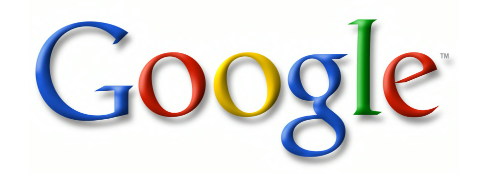
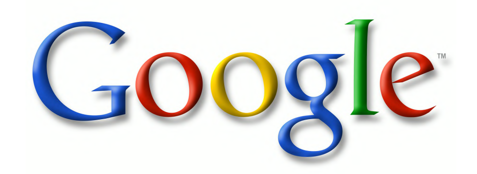
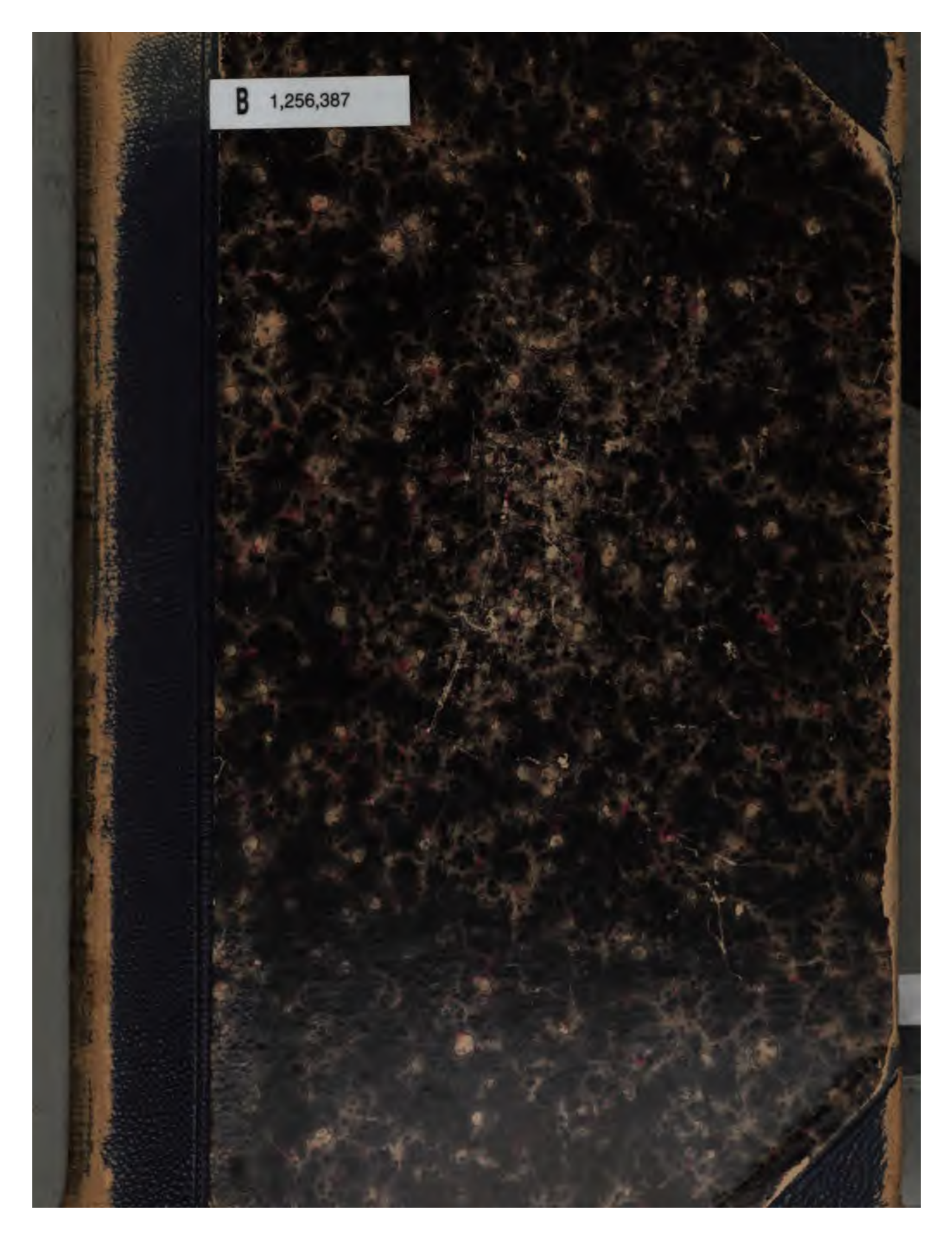
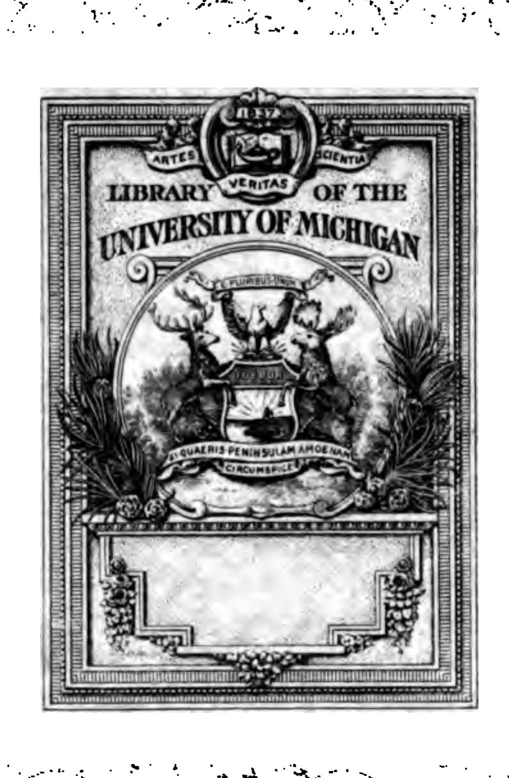
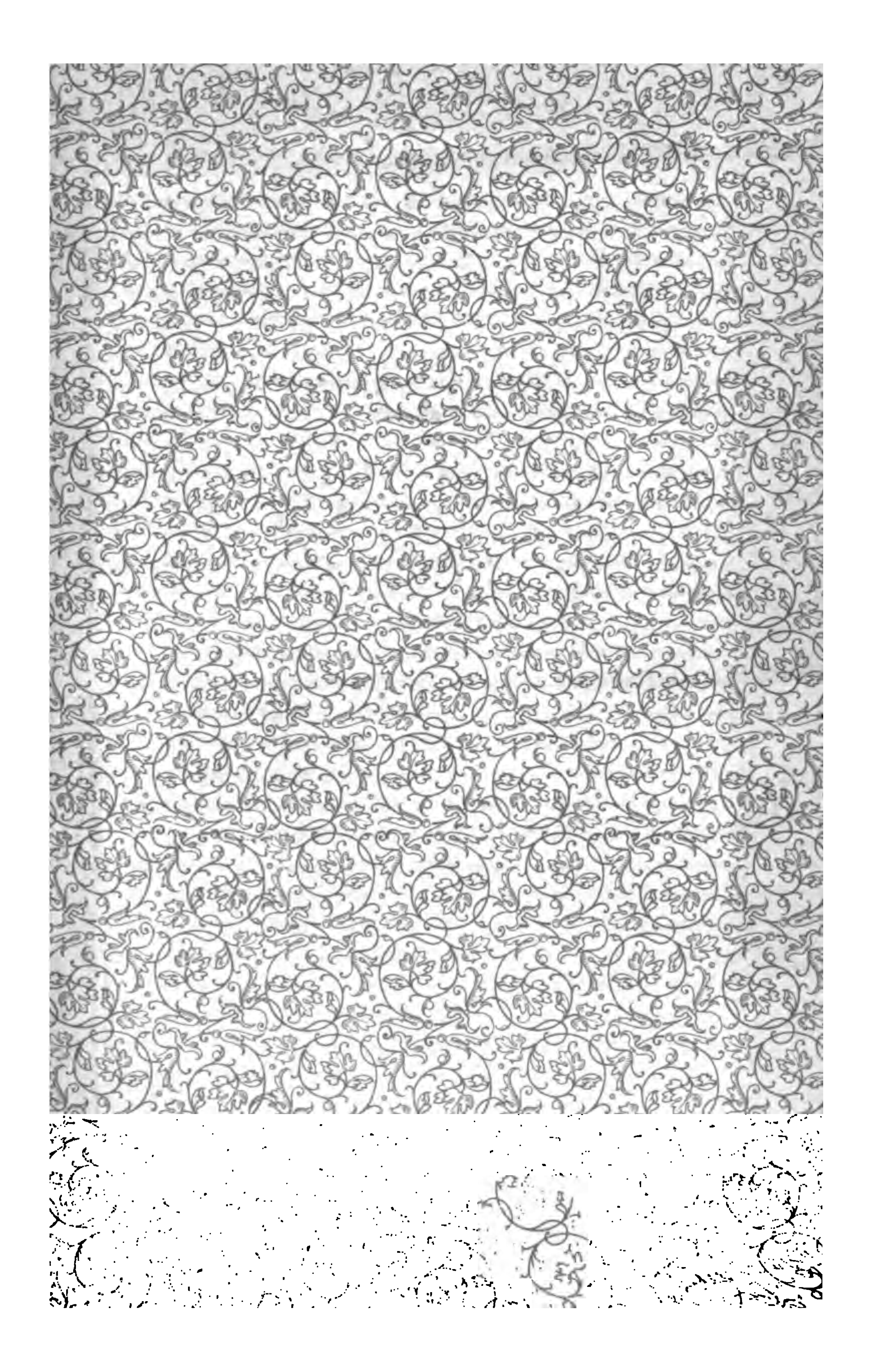







1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



STUDIEN

ZUR

SEMITISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE.

STUDIEN

ZUR

SEMITISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON

Friedrich

WOLF WILHELM GRAFEN BAUDISSIN

LIC. THEOL. DR. PHIL. PRIVATDOCENT AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

HEFT I

LEIPZIG

VERLAG VON FR. WILH. GRUNOW

1876

Vorwort.

Diese Abhandlungen, von welchen jede ein selbständiges Ganzes bildet, wollen nur als vereinzelte Beiträge zu der semitischen Religionsgeschichte gelten. Ihr Gemeinsames haben sie in der mehr oder weniger hervortretenden Beziehung auf das Alte Testament. Wenn eine derselben (III) durchweg polemischen Charakter hat und auch den übrigen dieser wenigstens theilweise eignet, so liegt das in der Natur der Sache. Der Boden der semitischen Religionsgeschichte muss zunächst gesäubert werden von einer Menge haltloser Hypothesen und Combinationen, welche in wuchernder Fülle über den bisher bekannten spärlichen Ruinen des semitischen Heidenthums emporgeschossen sind und den Schein erwecken, als ob diese Reste weit grösseren Umfangs seien, als es in Wirklichkeit der Fall ist. Der früher durch allzu phantasiereiche Reconstructionen gewonnene Zusammenhang verspricht allmählich in gesicherterer Weise hergestellt zu werden durch die von Jahr zu Jahr sich mehrenden Entdeckungen auf dem Boden des alten Assyriens, welche in vielen Punkten auch für das Verständniss der westsemitischen Religionen den Schlüssel liefern — nicht nur des westsemitischen Heidenthums, sondern nicht minder der alttestamentlichen Religion; denn immer mehr wird es durch die Ergebnisse der Assyriologie bestätigt, dass die israelitische Religion herausgewachsen ist, wenn auch in der Kraft eines neuen, ihr allein eigenen Princips, aus den gemeinsamen Anschauungen des Semitismus. Eine Hauptaufgabe der alttestamentlichen Theologie wird es in Zukunft sein, die Berührungspunkte und die Verschiedenheiten zwischen Israelitismus und Semitismus darzustellen und abzuwägen. Aber nicht nur die alttesta-

mentliche Wissenschaft lenkt das Interesse auf die Religionen des Semitismus überhaupt. Auch ihr Einfluss auf die Götterlehre Griechenlands, welcher in jüngstvergangener Zeit mit Recht wieder geltend gemacht worden ist, fordert eine gründlichere Erforschung derselben. Weiter kann es namentlich seit den neuesten Darstellungen des Gnosticismus nicht zweifelhaft sein, dass nur vermittelst der syro-phönicischen Religion ein Verständniss der Grundlage der gnostischen Systeme möglich ist, wie andererseits von Lipsius richtige Andeutungen gegeben worden sind, in welcher Weise die Anschauungen der Gnostiker für Rückschlüsse auf die syro-phönicische Religion zu verwerthen seien.

Bei den noch ganz im Flusse begriffenen Resultaten der Assyriologie aber wird es noch für länger nicht an der Zeit sein, eine zusammenfassende Darstellung der nordsemitischen Religionen zu versuchen, so sehr auch die bisherigen Arbeiten des besseren Ersatzes bedürfen. Der religionsgeschichtliche Theil in dem grossen Werke von Movers ist nicht nur durch die neuen assyrischen Funde veraltet, sondern von der Fülle seiner Gelehrsamkeit hat sich der hochverdiente Erforscher des phönicischen Alterthums vielfach verleiten lassen, Nachrichten zu verknüpfen, welche sehr ungleichartigen und oft sehr zweifelhaften Quellen entstammen. Movers selbst hat in dem viel besonneneren Artikel »Phönizien« in der Encyklopädie von Ersch und Gruber den Anfang dazu gemacht, seine eigenen Combinationen zu sichten und zu modificiren; noch mehr aber hat er der Arbeit Anderer überlassen.

Einige kleine Förderungen möchten auch diese Aufsätze bringen. Der erste derselben über Sanchuniathon bezweckt übrigens in einem Punkte, wo die Späteren mir das kritischere Urtheil von Movers mit Unrecht beseitigt zu haben scheinen, an ihn wieder zu erinnern. Was in dieser Abhandlung über Einzelheiten der Philonischen Fragmente gesagt ist, soll nur andeutungsweise darstellen, inwiefern wir denselben einen Werth beilegen, trotzdem wir sie für das eigene Werk des willkürlich an seinem Material modelnden Euemeristen ansehen. Zur vollständigen Erklärung derselben bedürfte es einer umfangreichen Schrift, und auch dazu mag

noch manches Material in den Keilinschriften verborgen liegen. Die zweite Abhandlung hat zum Gegenstand eine meines Wissens noch nirgends ausführlich besprochene Frage betreffend die Stellung des A. T. zum Heidenthum, deren Beantwortung für die alttestamentliche Theologie und Literaturgeschichte von grosser Wichtigkeit ist. Auch die Gegenstände des vierten und fünften Aufsatzes haben eine eingehende Besprechung noch nicht gefunden. Die Bezeichnung »Symbolik« in dem Titel des vierten wird bei Keinem, der ihn gelesen, den Verdacht eines Anklangs an Creuzer's Theorie erwecken; das Wort soll hier kürzere Bezeichnung sein für »Bedeutung in Mythus und Cultus« und wurde gewählt, weil vorderhand noch nicht geradezu von semitischen Schlangengottheiten und Schlangenmythen geredet werden kann. Hier mehr als in den andern Abhandlungen war das Material, mit welchem ich zu arbeiten hatte, sehr unsicher, und die versuchten Deutungen möchte ich mit möglichster Zurückhaltung ausgesprochen haben. Der Aufsatz über Hadad-Rimmon gehört nur insofern in diese Sammlung, als er die Frage behandelt, ob Sach. 12, 11 eine Beziehung auf heidnischen Cultusbrauch zu finden sei; sein Resultat fällt verneinend aus. Die dritte Abhandlung über 'Ιάω, ein sehr vermehrter Abdruck des in der Zeitschr. für d. histor. Theol., Jahrg. 1875 mit dem gleichen Titel veröffentlichten Aufsatzes, bespricht ein vielbearbeitetes Thema. Seitdem aber Tholuck die Hypothesen über den nichtisraelitischen Ursprung des Tetragramms zurückgewiesen, ist nicht wieder der Versuch gemacht worden, die Annahme eines heidnischen Gottes 'Ιάω = יהוה, welche gerade in der neueren Zeit viele Vertreter gefunden hat, in ihrer Haltlosigkeit darzuthun. Ich habe mir in diesem Aufsatze, wo es lediglich galt, fremde Hypothesen abzulehnen, zur Aufgabe gemacht, möglichst vollständig die neueren unter denselben anzugeben, auch da wo sie mir einer ernstlichen Widerlegung kaum werth schienen, um gerade dadurch die Spukgestalt eines nichtisraelitischen Gottes 'Ιάω deutlich als solche zu kennzeichnen. Wenn dabei die Frage berührt werden musste, ob — auch abgesehen von der Form 'Ιάω — ein nichtisraelitischer Jahwe sich nachweisen lasse, und die

Antwort verneinend ausfiel, so will ich nach einigen Beurtheilungen, welche meine erste Studie auf diesem Gebiet *Jahve et Moloch* gefunden hat, ausdrücklich bemerkt haben, dass ich keinerlei Werth lege auf das alleinige Vorkommen dieses Namens bei den Israeliten. So lange man nicht einsehen will, dass die Einzigartigkeit der alttestamentlichen Religion überhaupt nicht an den Gottesnamen od. dgl. hängt, ist für mich eine Auseinandersetzung zur Rechten oder zur Linken nicht möglich.

Indem ich diese Studien der Oeffentlichkeit übergebe, kann ich die Befürchtung nicht unterdrücken, dass das Lesen vieler Partieen den selben Eindruck öder Dürre machen werde, welchen in mir die Beschäftigung mit trokkenen Gottesnamen hervorrief. Leider sind von den alten Religionen des Semitismus — abgesehen von der alttestamentlichen — eben fast nur Namen auf uns gekommen, und bei der Arbeit mit diesem unbelebten aus todtem Material gewonnenen Stoffe musste ich, nicht immer mit voller Resignation, des Wortes eingedenk bleiben:

Die Inschrift aber hat nichts hinter sich,
Sie ist sie selbst und muss dir alles sagen. —

Diesem ersten Heft wird, wie ich hoffe, ein zweites folgen, sobald andere Arbeiten, welche meine nächste Zeit in Anspruch nehmen werden, einen Abschluss gefunden haben.

Meinem Collegen Dr. Friedr. Delitzsch sage ich herzlichen Dank für freundlich gewährte Mittheilungen über einige assyriologische Fragen.

Leipzig d. 28. März 1876.

Wolf Wilhelm Baudissin.

Inhalt.

I.

Ueber den religionsgeschichtlichen Werth

der

phönicischen Geschichte Sanchuniathon's.

Ueber den religionsgeschichtlichen Werth

der phönicischen Geschichte Sanchuniathon's.

I.

Als der stiergestaltete Zeus die phönicische Königstochter Europa von den Gestaden Phöniciens entführt hatte, ward von dem Vater Agenor unter seinen Söhnen Kadmos ausersehen, um die geraubte Schwester zu suchen. Aber das delphische Orakel ertheilte ihm den Ausspruch, er solle es aufgeben, die Schwester zu finden, und sich ansiedeln im fremden Lande. Kadmos blieb und lehrte die Bewohner Griechenlands die Buchstabenschrift, die Bearbeitung des Erzes und vielerlei Künste. — In dieser in ihren Anfängen schon ziemlich frühzeitig vorkommenden Sage ist das Bewusstsein ausgesprochen, dass Griechenland in unvordenklicher Zeit die Anfänge der Cultur aus Phönicien empfangen habe. Von der phönicischen Königstochter lässt die Sage unsern Erdtheil den Namen führen. Die Phönicier, die seit hohem Alterthum durch ihre zahlreichen nach Westen vorgerückten Colonieen das Bindeglied zwischen Orient und Occident bildeten, hatten in der That die Aufgabe, das Licht der Cultur aus den Ländern des Sonnenaufgangs zu den westlichen Völkern zu bringen.

Die Annahme liegt nahe, dass die Einwirkung der Phönicier sich über die Vermittelung der Buchstabenschrift und praktischer Kenntnisse hinaus erstreckte — dass auch die Religion Griechenlands von Phönicien aus beeinflusst wurde, und wirklich lässt die

Sage den Kadmos seiner heimischen Götter Dienst nach Griechenland verpflanzen. Wenn es trotzdem noch immer streitig ist, wie viel von griechischen Religionsvorstellungen aus phönicischer Quelle herzuleiten sei, ob z. B. Kronos, welchen die Theologie der Griechen schon ziemlich frühzeitig dem höchsten Gott, dem Zeus, vorordnet, wenn nicht den Namen, so doch die Bedeutung einem phönicischen Gott verdanke — so liegt der Grund in unserem grossen Mangel an sicheren Nachrichten über die phönicische Religion[1]. Es ist ein leidiger Umstand, dass wir — in der griechischen Mythologie überall nach phönicischen Spuren suchend — die einzige eingehendere Mittheilung über die Religion Phöniciens, nämlich die mit dem Namen des Sanchuniathon bezeichneten Kosmogonieen und Göttergeschichten, erst aus zweiter oder dritter griechischer Hand besitzen. Auch von den phönicischen Ueberlieferungen, welche den Namen des Mochus, des angeblichen Vaters der Atomistik, trugen, ist ein kleines kosmogonisches Bruchstück uns nur durch griechische Vermittelung erhalten[2].

Sonst beschränkt sich unsere Kunde vom phönicischen Götterglauben auf die Namen einzelner Gottheiten in der alttestamentlichen Schrift, in Inschriften und Münzlegenden und auf die Mittheilungen der Griechen und Römer. Schon ihres Alters wegen kommt den biblischen Mittheilungen der grösste Werth unter diesen Quellen zu: sie besagen jedoch nicht viel mehr als die Verehrung eines Gottes Baal oder Molech und einer Göttin Aschtoreth oder Aschera, und unter dem Gesammtnamen der Bealim und Aschtaroth lassen sie eine Mehrheit von männ-

---

1) Allmählich wird man wohl, wenn auch in den wenigsten Fällen mit unanfechtbarer Gewissheit, dahin gelangen, eine grössere Anzahl von Gestalten des griechischen Olymps als Entlehnungen aus dem Semitismus anzusehen, wie dies in umfassender Weise mit Bezug auf die weiblichen Gottheiten gefordert wird von Ernst Curtius in dem sehr beachtenswerthen kleinen Aufsatze: »Die griechische Götterlehre vom geschichtlichen Standpunkt« in den Preuss. Jahrbb. Bd. XXXVI, 1875 S. 1 ff.

2) Bei Damascius, *De primis principiis, ed.* Kopp S. 385.

lichen und weiblichen Gottheiten vermuthen. Nur dies Eine können wir aus den alttestamentlichen Angaben ohne Hinzunahme späterer Nachrichten mit ziemlicher Gewissheit ersehen, dass Baal als Sonnengott und Aschtoreth als Mondgöttin verehrt wurde. Was Inschriften und Münzen betrifft, so ist in den Göttergestalten der Münzen griechischer Typus unverkennbar, und die Inschriften reichen bei weitem nicht in so hohes Alterthum wie die moabitische des Mescha. Die viel jüngeren in Sidon und Carthago, auf Malta und Cypern aufgefundenen bieten nur wenige Götternamen mit spärlichen näheren Bezeichnungen. Wenig besagen auch die auf einzelnen carthagischen Denkmälern vorkommenden Symbole: die Darstellung eines strahlenumkränzten Hauptes kennzeichnet den Baal-Chammân als Sonnengott; auf andern Denkmälern scheinen Blumen- und Fruchtgehänge, Fische und Vögel eben diesen Gott als Spender der Fruchtbarkeit zu verherrlichen. Ob unter den in jüngster Zeit auf Cypern gefundenen Statuen sich echtphönicische Darstellungen des Melkart und der Astarte finden, muss vorerst dahingestellt bleiben. Aus den Missgestalten sardischer Idole aber, die für phönicisch gehalten worden sind, können keine Schlüsse auf die phönicische Religion gezogen werden, da der phönicische Ursprung jener Bilder keineswegs gesichert ist. Auch die Mittheilungen der Griechen und Römer gewähren eine geringe Ausbeute. Herodot berichtet nur Weniges über den Cult des Herakles, d. i. des Baal-Melkart, zu Tyrus; alle übrigen Nachrichten gehören einer Zeit an, wo die phönicische Religion bereits stark mit fremden Elementen vermischt war, und wir sehen oft den wirklichen Sachverhalt durch die gefärbten Gläser neuplatonischer oder christlicher Berichterstattung nur undeutlich hindurchschimmern.

Spärlich und zum Theil trübe fliessen diese drei Quellen phönicischer Religionsgeschichte. Um so berechtigter ist das Interesse, das sich seit langer Zeit jener einzigartigen vierten, dem Sanchuniathon, zugewendet hat, um so erklärlicher der langwierige und noch nicht ausgefochtene Streit, der sich um die Glaubwür-

digkeit dieser Quelle entsponnen hat. Nach den Einen besitzen wir in den mit Sanchuniathon's Namen bezeichneten Fragmenten die Uebersetzung eines Werkes aus dem Anfang der historischen Zeit, nach Andern sind sie nichts als die parteiische Erfindung eines romanisirten Phöniciers aus dem zweiten christlichen Jahrhundert oder gar das Machwerk einer *pia fraus*, deren sich ein Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts schuldig gemacht habe. Unschätzbar wäre in der That der Werth dieser Fragmente, wenn wir in ihnen einen Rest der ältesten phönicischen Literatur besässen. Daher war das Interesse, das sich an diese Frage knüpfte, so gross, dass in den dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts Wagenfeld eine Weile die gelehrte Welt mit seinem falschen Sanchuniathon zu täuschen vermochte[1].

2.

Es verhält sich mit jenen Fragmenten folgendermassen. In seiner Παρασκευή l. I cc. 9. 10 und l. IV c. 16 bietet Eusebius Bruchstücke aus dem Werke eines Philo von Byblus, das er als Φοινικικὴ ἱστορία bezeichnet[2] und das nach ihm (*fragm.* 1 § 1) wie auch nach dem Zeugniss des Neuplatonikers Porphyrius[3] von Philo aus der phönicischen Grundschrift eines Sanchuniathon übersetzt war. Philo von Byblus mit dem Beinamen Heren-

1) Sanchuniathon's Urgeschichte der Phönizier in einem Auszuge aus der wieder aufgefundenen Handschrift von Philo's vollständiger Uebersetzung. Nebst Bemerkungen von Fr. Wagenfeld. Mit einem Vorworte von Grotefend. 1836. — *Sanchuniathonis* . . *libros novem ed. Wagenfeld* 1837. — Sanchuniathon's Phönizische Geschichte . . . ins Deutsche übersetzt. Lübeck 1837. — Ueber diese Fälschung ist jetzt kein Wort mehr zu verlieren; vgl. darüber statt aller Andern Movers' Recension von »Sanchuniathon's Urgeschichte«, in den Jahrbb. f. Theol. u. christl. Philos. Bd. VII, 1836 Heft I S. 95 ff.

2) Die Schrift wird auch Τὰ Φοινικικά genannt von Johannes Lydus und Stephanus von Byzanz. — Wir citiren nach der Ausgabe Carl Müller's in seinen *Fragm. historicorum Graecorum* Bd. III, 1849; sie folgt dem Texte Gaisford's, in welchem die vielen Mängel der Ausgabe Jo. Conr. Orelli's (*Sanchoniathonis Berytii quae feruntur fragmenta etc.* 1826) beseitigt sind.

3) *De abstin.* II, 56., bei Müller *fragm.* 3; vgl. *fragm.* 1 § 2.

nius, von Suidas als Grammatiker bezeichnet, war Verfasser mehrerer Werke, von denen — abgesehen von der »Phönicischen Geschichte« — nicht viel mehr als die Titel auf uns gekommen sind[1]. In seinen späteren Jahren lebte er wahrscheinlich in Rom; es ist dies daraus zu entnehmen, dass ihm der Name des Consul Herennius Severus (119 n. Ch.) beigelegt wird[2] und dass er seinen Schüler Hermippus mit Herennius Severus befreundete[3]. Philo war nach der Angabe des Suidas und der Eudocia i. J. 42 geboren und starb unter der Regierung Hadrian's[4]. Sanchuniathon aber soll nach Porphyrius in mythischem Alterthum unter Semiramis und vor der Zeit des trojanischen Krieges gelebt haben (*fr.* 1 § 2).

Mit Unrecht hat man angenommen, dass Eusebius jene Fragmente nicht direct aus Philo, sondern aus der verlorenen Schrift des Porphyrius gegen die Christen entnommen habe. Eusebius citirt den Porphyrius nur als Zeugen für die Glaubwürdigkeit Sanchuniathon's, und während Porphyrius wahrscheinlich einzelne Stellen des Philonischen Werkes, die von den Juden handelten, als Waffe gegen das A. T. gebrauchte, musste ihm, dem Neuplatoniker und Vertheidiger des Götterglaubens, gerade die euemeristische Tendenz der Bruchstücke, welche wir bei Eusebius finden, sehr unbequem sein[5]. Um so willkommener waren diese Göttergeschichten dem Eusebius; denn gleich vielen anderen Kirchenlehrern, wie Augustin, Lactantius, Arnobius, suchte auch er die Nichtigkeit des Heidenthums dadurch nachzuweisen, dass er in der durch Euemerus gangbar gewordenen und nach seinem Namen benannten Weise die Gottheiten für vergötterte Menschen erklärte. Daher hat uns Eusebius nur Abschnitte aus

---

1) S. dieselben aufgezählt bei Müller S. 560.

2) Von Origenes (*C. Celsum* I, 15; bei Müller *fr.* 6) und Johannes Lydus (*De mensib.*, ebend. *fr.* 7).

3) Suidas *s. v.* Ἕρμιππος Βηρύτιος.

4) Müller S. 560.

5) S. Movers, Die Phönizier Bd. I, 1841 S. 117 f.; vgl. Bunsen S. 247 und Renan S. 245 in den sogleich (S. 10) zu erwähnenden Schriften.

der Göttergeschichte erhalten, welche offenbar bloss einen Theil des Philonischen Werkes bildete.

Dass diese Bruchstücke von Eusebius oder einem andern christlichen Falsator erfunden seien, ist eine unhaltbare Vermuthung Lobeck's[1]. Dass Eusebius selbst Derartiges geradezu erdichtet haben sollte, ist undenkbar; dass die Fragmente überhaupt Fälschung eines Christen seien, wird durch ihren Inhalt widerlegt. Einzelne Missverständnisse und Entstellungen mögen dem Eusebius allerdings zur Last fallen: Kürzungen und Umänderungen der Wortfolge lassen sich an manchen Stellen vermuthen. Soweit wir nach solchen Excerpten in der *Praeparatio* des Eusebius urtheilen können, welche sich controliren lassen, ist seine Wiedergabe überhaupt hier gewissenhafter als in Citaten. Dass er rein erfunden habe, lässt sich durchaus nicht nachweisen: kaum hat er — wie er es in der Kirchengeschichte, wo die Versuchung näher lag, an einigen Stellen allerdings thut — den Bericht seines Gewährsmannes in seinem Interesse gefärbt. Es widerfährt ihm dagegen wohl, dass er den Titel eines Buches, aus dem er Etwas entnommen haben will, verkehrt angibt: auch lässt er sich starke Zusammenziehungen, Umstellungen und Verbindung von nicht Zusammengehörigem zu Schulden kommen: indess gibt er anderwärts wieder gewissenhaft durch eine Wendung wie καὶ μεθ' ἕτερα eine Lücke in seiner Darstellung an[2]. Dafür, dass Eusebius' Wiedergabe der Fragmente des Philo im Ganzen zuverlässig ist, darf angeführt werden, dass Johannes Lydus, der eine Mittheilung aus Philo macht, die sich bei Eusebius nicht findet[3], also wahrscheinlich das Philonische Werk selbst, schwerlich nur die Auszüge aus demselben bei Porphyrius, gekannt hat, anderwärts zwei

---

1) *Aglaophamus* 1829 S. 1265—1277.

2) S. Freudenthal, Hellenistische Studien. Heft 1 u. 2: Alexander Polyhistor 1875 S. 3—16, wo eine richtige Mitte eingehalten wird zwischen Denen, welche die Zuverlässigkeit des Eusebius überschätzen, und Denen, welche ihm solche ganz absprechen.

3) *Fragm.* 7.

Stellen aus Philo mit den selben Worten wie Eusebius mittheilt[1]. Selbst die euemeristische Tendenz der erhaltenen Fragmente, welche dem Parteiinteresse des Eusebius zugeschrieben werden könnte, ist zu sehr mit dem ganzen Inhalt verwachsen, als dass sie von Eusebius erfunden sein könnte. Johannes Lydus berichtet[2]: »Die Phönicier sagen, Zeus sei der gerechteste König gewesen, so dass sein Ruhm grösser war als der des Kronos« — eine Mittheilung, die er wahrscheinlich aus Philo Byblius entnahm; sie spricht den selben Euemerismus aus wie die Fragmente bei Eusebius. Zu Philo's Zeit wurde die euemeristische Mythendeutung in Rom von Vielen vertreten, wie z. B. der ältere Plinius erklärt[3]: *Hic est vetustissimus referendi bene merentibus mos, ut tales numinibus adscribant. Quippe .. nomina deorum ... ex hominum nata sunt meritis ..... Esse caelestem nomenclaturam, quis non interpretatione naturae fateatur irridendum?* — Sicher machte sich diese aufklärerische Anschauung auch in dem längst alternden Phönicien geltend. Dem weit verbreiteten Euemerismus gegenüber suchte nun Philo, der sich mit Eifer zu ihm bekannte, die Vernünftigkeit der phönicischen Religion zu erweisen, indem er — sei es selbständig, sei es an der Hand eines älteren Schriftstellers — zeigte, dass die Phönicier nie anders von der Entstehung des Götterglaubens gedacht hätten und dass alle Mythologumena spätere Zuthaten der Griechen wären[4].

Ist es nun als sicher anzunehmen, dass wir im Ganzen den authentischen Philonischen Text noch besitzen, so bleibt doch die Streitfrage, ob Philo's Schrift, wie er behauptet, eine Uebersetzung oder sein eigenes Werk war. Zwei neuere eingehende Monographieen über Sanchuniathon[5], von Ewald[6] und von Re-

1) Müller S. 572.
2) *De mensib.* IV, 48 S. 83 *ed.* Bekker.
3) *Natur. hist.* II, 19 s.
4) *Fragm.* 1 §§ 5. 6. 7.
5) Auf die ältere Literatur verweist Movers, Die Phönizier Bd. I S. 121. Artikel »Phönizien« in der Allgem. Encykl. herausgeg. von Ersch u. Gruber, Sect. III, Bd. XXIV, 1848 S. 377 Anm. 89.
6) Abhandlung über die Phönikischen Ansichten von der Weltschöpfung und

nan[1], treten mit Entschiedenheit für die erstere Anschauung auf. Den phönicischen Sanchuniathon verlegt Ewald in vordavidische, Renan in seleucidische Zeit[2]. Bunsen[3] dagegen nimmt, wie ähnlich schon früher Movers[4], an, dass Philo keine Uebersetzung gebe, sondern aus verschiedenen alten Aufzeichnungen und Sammlungen, die aus der Zeit vor Hiram stammen möchten, geschöpft habe, und Movers hat es sich besonders angelegen sein lassen, die Willkürlichkeit an's Licht zu bringen, mit welcher Philo seine Quellen behandelt habe[5].

---

den geschichtlichen Werth Sanchuniathon's, in den Abhandll. der Königl. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen Bd. V, 1853, histor.-philol. Cl. S. 3—68. Ewald's Abhandlung hat das grosse Verdienst, dass sie zum ersten Mal durch Geltendmachung der Anlage und des Zusammenhangs der Fragmente ein richtiges Verständniss des Ganzen anbahnte, nachdem Movers durch willkürliches Herausreissen von Einzelheiten viel Verwirrung angerichtet hatte.

1) *Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon* in den *Mémoires de l'Académie des inscript. et belles-lettres* Bd. XXIII, 1858 Thl. II S. 241—334. Vgl. dagegen Ewald's Anzeige dieses *Mémoire* in den Götting. Gel. Anz. 1859 S. 1441 ff.

2) Auch Tiele (*Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten.* Amsterdam 1872 S. 440—448) nimmt an, dass Philo eine Uebersetzung gebe, und verlegt die Schrift des Sanchuniathon in die persische Zeit. Eigenthümlich ist ihm die Anschauung, dass hier nicht sowohl der phönicische als der vorphönicische Götterglaube der Kanaanäer zur Darstellung komme. Wenn er dies darauf basirt, dass in den Fragmenten manche Hauptgottheiten der Phönicier gar nicht erwähnt würden, so ist dagegen zu bemerken, dass allerdings z. B. Baal, Melkart und Astarte genannt werden und dass mehrfach Anspielungen auf den Mythus des Melkart vorkommen. Aber freilich finden sich einheimische Götternamen in den Fragmenten in sehr geringer Zahl; sie sind fast alle durch griechische ersetzt.

3) Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte. Buch V, 1857, Abth. III S. 240 ff.

4) Die Phönizier Bd. I S. 89—147 und Artikel »Phönizien« S. 376 f. Sein früheres Urtheil in der Abhandlung »Die Unächtheit der im Eusebius erhaltenen Fragmente des Sanchoniathon bewiesen« (Jahrbb. f. Theol. und christl. Philos. Bd. VII, 1 S. 51 ff.), wo er die Fragmente für reine Erfindung des Philo erklärte, hat Movers in diesen späteren Arbeiten wesentlich modificirt.

5) Im kritischen Urtheil stimmt mit Renan Spiegel, Artikel »Sanchuniathon« in Herzog's R.-E. Bd. XIII, 1860. Dagegen erneuert Duncker, Geschichte des Alterthums. 4. Aufl. Bd. I, 1874 S. 259 die Anschauung von Movers: »Der Name Sanchuniathon scheint eher eine Sammlung von Vorchriften als einen Schriftsteller bezeichnet zu haben.« Vgl. S. 262: »Sehr übel würden wir berathen sein, wären wir für unsere Kenntniss der kanaanitischen Dienste auf diese Fragmente allein beschränkt, welche ihren späten Ursprung, die künstliche genealogische Verbin-

3.

Ehe wir unser eigenes Urtheil über diese kritische Frage abgeben, möge eine kurze Angabe des Inhalts der erhaltenen Fragmente folgen. Sie lassen sich in drei grössere Gruppen zerlegen, von denen die erste eine Kosmogonie enthält, die zweite mit einer andern Darstellung der Kosmogonie anhebt und daran die erste Entwickelung des menschlichen Geschlechtes reiht, die dritte endlich nach den Sagen von Byblus die Göttergeschichte erzählt[1].

Die erste Kosmogonie setzt an den Anfang der Dinge den Gegensatz des anfangslosen und unbegränzten Chaos und des πνεῦμα. Durch Vermittelung des Verlangens, des πόθος — der hier die selbe Rolle spielt wie Eros in den griechischen Kosmogonieen — verbinden sich πνεῦμα und Chaos, und es entsteht das Weltei, Μώτ genannt, welches den Samen aller Einzeldinge enthält. Philo berichtet: »Es ward der Geist entzündet von Liebe zu seinen eigenen Anfängen, und es entstand eine Mischung (πλοκή), genannt πόθος ... Aus dieser Vermischung (συμπλοκή) des Geistes entstand Môt.« Schwerlich ist hier bei συμπλοκή mit Ewald an eine Vermischung des Geistes und des Chaos zu denken; die ἀρχαί des Geistes sind eben das Chaos; aus ihrer beider Verbindung geht πλοκή oder πόθος hervor; dann vermischt sich das πνεῦμα wieder mit dieser πλοκή (oder συμπλοκή) und es entsteht daraus Μώτ. Es wäre dann statt ἐκ τῆς αὐτοῦ συμπλοκῆς τοῦ πνεύματος ἐγένετο Μώτ etwa zu lesen: ἐκ τῆς συμπλοκῆς καὶ τοῦ πνεύματος κτλ. Diese Erklärung wird durch eine kosmogonische Darstellung der Ophiten

---

dung, in welche die Götter gebracht sind, ihren altklugen Euhemerismus, die Einmischung ägyptischer und griechischer Vorstellungen so deutlich an der Stirn tragen.« Ihm beistimmend äussert sich v. Gutschmid in den Jahrbb. f. class. Philol. herausgeg. von Fleckeisen 1875 Heft 9 S. 578.

1) Diese Unterscheidung von drei Haupttheilen folgt der Darstellung Bunsen's, die im Wesentlichen sich wieder an Ewald anlehnt; nur scheint es uns vorzuziehen, das von Ἐλιοῦν Erzählte zu der dritten anstatt zu der zweiten Gruppe zu stellen. Renan's Eintheilung in acht Kosmogonieen ist sehr gekünstelt und bedarf, da bei zweien derselben der Anfang fehlt, gewagter Ergänzungen.

bei **Epiphanius**[1] nahe gelegt, welche offenbar mit der Philonischen verwandt ist. Nach jener waren im Anfange Finsterniss, Chaos und Wasser einerseits und der Geist andererseits. Die Finsterniss vermischt sich mit dem Geist und erzeugt die μήτρα. Diese wird auch ihrerseits von Begierde nach dem Geist entzündet und gebiert die Aeonen. Was hier die μήτρα, ist bei Philo die πλοχή. — Renan lässt mit der Entstehung der Môt (aus χάος und πνεῦμα) eine neue Kosmogonie anfangen. Dafür scheint zu sprechen, dass zuerst der πόθος genannt wird ἀρχὴ κτίσεως ἁπάντων, dann aber erst aus Môt πᾶσα σπορὰ κτίσεως καὶ γένεσις τῶν ὅλων entsteht. Allein da aus der πλοχή oder dem πόθος die Môt hervorgeht, kann anticipirend von jenem gesagt werden, was dieser zukommt. Μώτ scheint den Namen zu haben von מוֹ = מַי »Wasser«[2]. Die Femininform *Muth*, die Schröder in geographischen Namen finden will, ist noch zweifelhaft; vielleicht ist Μώτ ein Abstractum, das zur Bezeichnung des kosmogonischen Princips gebildet ist wie Ταυθέ, d. i. תהותא oder auch תהות (vgl. LXX: Μεμφιβοσθέ = מפיבשת) aus תֹּהוּ, Βαώθ (in Ἰαλδαβαώθ und wohl auch in dem Namen des Sees Boëth bei Aphaka[3]) aus בֹּהוּ. Mit der Deutung des Wortes Μώτ als »Wasser« stimmt überein, dass nach Philo Einige das Wort »Schlamm« erklärten, Andere »Fäulniss wässeriger Mischung«. Die Vorstellung von der Entstehung der Welt aus dem Wasser ist allgemein semitisch: die biblische Kosmogonie lässt die Welt aus der תְּהוֹם werden; Berossus erklärt den Namen der Urmaterie Ὁμόρκα oder Θαλάτθ mit θάλασσα[4]. — Nachdem Môt's Entstehung geschildert, folgt

1) *Haeres.* XXV, 5.

2) So Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie Bd. I, 1846 S. 251. Schröder, Die phönizische Sprache 1869 S. 133.

3) S. Movers Bd. I S. 667.

4) Bochart's (*Phaleg et Chanaan.* Frankf. a. M. 1681 *Pars* II *l.* II *c.* II S. 783 *C. D*) und Ewald's Erklärung: Μώτ = arab. *mâdda* »Materie« und die Bunsen's: Μώτ anstatt Μώχ = מַק sind gleich unannehmbar; denn jenes Wort ist nur im Arabischen belegbar, und die Conjectur מַק ist nicht genügend begründet; überdies wäre מַק »Moder« eine seltsame Bezeichnung der Urmaterie.

die Beschreibung, wie die Einzeldinge aus diesem Ei hervorgingen[1].

Die zweite Kosmogonie stellt an die Spitze den Wind Κολπία und das Weib Βάαυ. Das letzte Wort ist ohne Zweifel das hebräische בֹּהוּ »Chaos«; Κολπία ist mit Röth[2], Delitzsch[3], Schröder[4] und Bunsen[5] zu erklären aus קוֹל פִּיחַ »lautbarer Hauch«. Dass das Nomen פִּיחַ von פוח = נפח »aushauchen, verlautbaren« sonst nicht in der Bedeutung »Wind«, sondern nur in der Bedeutung »Staub, Asche« vorkommt, lässt sich nicht gegen diese Erklärung einwenden; denn jene wird durch das Verbum so nahe als möglich gelegt. Die von Späteren vielfach befolgte Erklärung Bochart's[6] קול־פי־יה »die Stimme des Mundes Jahwe's« setzt eine Entlehnung aus dem A. T. voraus, die ohne zwingende Gründe überall im Sanchuniathon abzulehnen ist. Die Ableitung von חלף »vorübergehen, wehen« lässt das κ und die Endung unerklärt; jedesfalls aber wäre nicht aus der arabischen Bedeutung »rückwärts sein« mit Ewald und Renan der Name Κολπία von dem Westwind zu verstehen, denn hier zur Bezeichnung des *primum movens* erwartet man nicht die Nennung eines bestimmten Windes; die im Vorhergehenden einzeln genannten Winde gehören nicht in die zweite Kosmogonie, sondern in die erste; ihre Erwähnung am Schlusse der ersten mag für den Redactor ein Grund gewesen sein, hier die mit dem Wind anhebende zweite Kosmogonie anzureihen. Aus Κολπία und Βάαυ lässt diese geboren werden Αἰών und Πρωτόγονος (wohl nach Renan: עלם, עוֹלָם und קַדְמוֹן), sterbliche Menschen, von denen dann wie-

1) Die Wortfolge ist hier ohne Zweifel in Unordnung gerathen. Es ist mit Bunsen und Renan nach γένεσις τῶν ὅλων zu setzen: Καὶ ἀνεπλάσθη Μὼτ ὁμοίως ᾠοῦ σχήματι, καὶ ἐξέλαμψεν ἥλιος καὶ .... ἄστρα μεγάλα und dann fortzufahren: Ἦν δέ τινα ζῶα κτλ.

2) Geschichte unserer abendländischen Philosophie Bd. I, S. 251.

3) Genesis. 4. Aufl. 1872 S. 69.

4) Die phönizische Sprache S. 86.

5) So im Bibelwerk Bd. V, 1860 S. 299, nachdem er früher Bochart's Ableitung beigestimmt.

6) *Phaleg et Chanaan* S. 783 *E.*

der Γένος und Γενεά abstammen, welche Phönicien bewohnten und bei einer Dürre die Sonne unter dem Namen Βεελσάμης, d. i. בעל שמם »Herr des Himmels«, anriefen[1]. — Nur lose mit dieser Kosmogonie verbunden folgt die Urgeschichte der Menschheit in einer Darstellung der ersten Erfindungen und des Fortschritts menschlicher Gesittung. Sie ist offenbar der zweiten Kosmogonie erst später angehängt; denn mit Umgehung von Γένος und Γενεά werden die folgenden Paare direct auf Πρωτόγονος und Αἰών zurückgeführt. Auch in dieser phönicischen Sage wie in den arischen beginnt die Cultur mit der Feuererfindung, welche drei Brüdern: »Licht, Feuer, Flamme« (Φῶς, Πῦρ, Φλόξ) zugeschrieben wird. Ihnen folgt ein Riesengeschlecht, von welchem die höchsten Berge Phöniciens den Namen haben; dann tritt aus ihrem Geschlecht ein feindliches Brüderpaar auf, von welchem der Eine, Μημροῦμος oder Ὑψουράνιος »der Himmelhohe« (= Σαμημροῦμος שמם רום[2]) zu Tyrus Hütten aufbaute aus Rohr, Binsen und Papyrus, der Andere, Οὔσωος, ein Jäger war, der die Bekleidung mit Thierfellen aufbrachte und Trankopfer spendete von dem Blute der erjagten Thiere. Aus dem Stamme des Hypsuranios soll in späterer Zeit eine Reihe von sechs Brüderpaaren entsprossen sein, auf welche zurückgeführt wird die Erfindung der Jagd (wie schon bei Usôos) und des Fischfangs, der Eisenbereitung und des Schiffbaues, der Ziegelbereitung, des Ackerbaues, des Wohnens in Dörfern und der Viehzucht, bis endlich durch die Brüder Μισώρ, d. i. מישור »Billigkeit«[3], und Συδύκ, d. i. צדק, צֶדֶק »Gerechtig-

---

1) Es ist nicht einzusehen, wie Ewald und Spiegel diesen letzten Abschnitt als eine Fortsetzung der ersten Kosmogonie betrachten können, da wir dort schon bis auf die Zeit der Menschen gekommen waren und hier offenbar in Κολπία und Βάαυ die Urprincipien der ersten Kosmogonie, πνεῦμα und χάος, wieder erscheinen.

2) Es ist statt ἐγεννήθησαν Μημροῦμος καὶ ὁ Ὑψουράνιος mit Bochart (a. a. O. S. 784 *B*) nach handschr. Varianten: ἐγεννήθη Σαμημροῦμος ὁ καὶ Ὑψ. zu lesen.

3) Des Parallelismus wegen ist Renan's Erklärung von Μισώρ aus מצרים »Aegypten« nicht statthaft. Philo erklärt Μισώρ mit εὔλυτος »leicht, schnell« — vielleicht, wenn ihm oder vielmehr seinem Gewährsmann überhaupt irgend eine Etymologie vorschwebte, auf Grund eines Uebergangs der Bedeutung von ישר

keit« oder צַדִּיק »gerecht«[1], der Grund zu staatlichem Gemeinschaftsleben gelegt wird. Ein Sohn des Misor ist Τάαυτος (Ταυθός), der ägyptische Thoth, der Erfinder der Buchstabenschrift. Von Sydyk dagegen sollen die Kabiren abstammen, denen die Erfindung verschiedener Künste und Wissenschaften beigelegt wird.

Dieser ganze Bericht von den Erfindern ist sicher aus mindestens drei verschiedenen Quellen zusammengestellt. Die Bedeutung des Ἀγρεύς als Erfinder der Jagd fällt zusammen mit dem, was vorher von Οὐσῶος, dem Jäger, ausgesagt ist. Mit Ἀγρεύς und Ἁλιεύς (nicht erst mit dem folgenden Paare, wie Bunsen und Renan wollen) beginnt demnach eine neue Quelle, wie auch die einleitenden Worte zeigen: Χρόνοις δὲ ὕστερον πολλοῖς ἀπὸ τῆς Ὑψουρανίου γενεᾶς γενέσθαι, die wie eine lose Anknüpfung durch den Redactor lauten. Daher ist auch zu erklären, dass dem einen Gliede des folgenden Paares, dem Ζεὺς Μειλίχιος (d. i. nach Ewald's treffender Erklärung מְלִיחַ »Schiffer« — in dem vorliegenden Text irrthümlich mit Χρυσώρ oder Ἥφαιστος identificirt), abermals die Erfindung der Schiffahrt beigelegt wird, wie oben schon dem Usôos (ursprünglich wohl seinem Bruder Σαμημρούμος oder Ὑψουράνιος). Die Verarbeitung einer dritten Quelle entnehmen wir daraus, dass am Schluss unseres Abschnitts die Erfindung der Schiffahrt zum dritten Mal erwähnt und hier den Kabiren zugeschrieben wird.

»gerade sein, geraden Weges gehen« in die für das Verbum sonst nicht belegbare »schnell vorwärts gehen«; vgl. jedoch יְשַׁר לֵבָב לְ II Chron. 29, 34: »bereit, Etwas zu thun«. Dietrich (bei Bunsen, Aegypten Bd. V, 1 S. 312) vergleicht passend يَسَر »leicht, bereit zu Etwas«. Weniger wahrscheinlich ist mit Bochart S. 784 D, Movers I S. 653 und Renan S. 268 Philo's Erklärung auf das aram. שְׁרא »lösen«, zurückzuführen, da sich von diesem Verbum die Form Μισώρ kaum ableiten liess.

1) Vgl. צדק als Gottesnamen auf himjarischen Inschriften in den Eigennamen צדקאל, צדקדכר (= צדקזכר), צדקיפע (= »Ṣadik erglänzt«?), תדקידע (= צדקידע von وضع: »Ṣadik setzt«), s. Prätorius, Himjarische Inschriften, in ZDMG. Bd. XXVI, 1872 S. 426. Darnach sind vielleicht die alttestl. Eigennamen מַלְכִּי־צֶדֶק und אֲדֹנִי־צֶדֶק (Jos. 10, 1) zu erklären »mein König, mein Herr ist Ṣedek«. Ob auf diesen Gottesnamen die rabbinische Benennung צֶדֶק für den Planeten Jupiter zurückgeht?

Dem Erzähler gelten alle Wesen dieser Reihe als Gottheiten; Alles aber, was von den einzelnen Personen berichtet wird, weist darauf hin, dass dieser Abschnitt ursprünglich von Menschen, etwa mit besonderen Gaben ausgestatteten Heroen, handelte[1]. In der vorliegenden Gestalt sind diese Heroen mit Göttern verwechselt, und der Erzähler hatte hier leichtes Spiel mit seiner euemeristischen Tendenz. Wenn, wie Renan annimmt, die Personen der Erzählung ursprünglich Götter wären, deren Attribute später für das Werk ihrer Erfindung und daher sie selbst für menschliche Erfinder gehalten worden seien, so hätten wir die Aneinanderreihung der einzelnen Paare, die dem Gang der menschlichen Culturentwickelung folgt, dem euemeristischen Redactor zuzuschreiben. Dagegen spricht aber, dass die Erzählung offenbar aus mehreren von ihm schon vorgefundenen und nur lose zusammengereihten Bruchstücken besteht.

Gröber als in diesem Abschnitt tritt die euemeristische Tendenz zu Tage in dem folgenden von den Götterkämpfen aus dem Sagenkreise von Byblus. Οὐρανός, von dem seiner Schönheit wegen das Himmelsgewölbe den Namen erhalten haben soll, lebte mit seiner Schwester und Gemahlin Γῆ, welche der Erde den Namen gab, in langwierigem ehelichen Zwist, wobei sich der Sohn beider, Κρόνος oder Ἦλος (אֵל), auf die Seite der Mutter stellte und dem Vater die Herrschaft entriss. Kronos wüthet nun wie ein Tyrann gegen sein eigenes Geschlecht: seinen Bruder Ἄτλας verscharrt er in der Erde, seinen Sohn Σάδιδος (שְׁדִיד »der Gewaltige«, vgl. שַׁדַּי, oder auch der phönicische Gottesname צד von צָדַד[2]) und eine Tochter tödtet er durchs Schwert. Die Kämpfe schliessen damit, dass Uranos von seinem Sohne gefangen genommen und

---

1) So Spiegel.

2) Der Gottesname צד kommt vor in den Eigennamen יתנצד *Jittenṣad* (*Hadr.* IV), צדיתן und גדצד oder גרצד (*Abyd.* VIII[a]), צדתנת *Ṣadtanit* (*Carth.* CL), s. Euting, Punische Steine (in den *Mémoires de l'Acad. de St. Pétersb.* Serie VII Bd. XVII, 1872 n. 3 S. 24 f.; er erklärt nach De Vogüé's Vorgang צד *Ṣid* mit »Seite«, d. h. »Gegenstück der Tanit«). Oder ist צד = צָד »Jäger, Fischer«?

entmannt wird; sein Blut entströmt in die Quellen und Flüsse. Uranos gibt seinen Geist auf und wird unter die Götter aufgenommen. »Die Stelle«, schreibt Philo, »zeigt man noch heutiges Tages.« Kronos wird endlich, nachdem er die Städte und Länder der Erde unter seine Gemahlinnen und Kinder vertheilt hat, in den Planeten Saturn versetzt. — An die Erzählung der Götterkämpfe reiht sich schliesslich der Bericht von Götterbildern, die Taautos oder Hermes, der erste Aufzeichner der Göttergeschichte, angefertigt habe.

Zwei ausserdem erhaltene Bruchstücke Philo's, eines aus einer Schrift: Περὶ Ἰουδαίων σύγγραμμα, ein anderes, das ausdrücklich auf Sanchuniathon zurückgeführt wird, aus einer Schrift: Περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων, sind vielleicht Bestandtheile der Φοινικικὴ ἱστορία. Der Inhalt des ersten dieser beiden Fragmente (*fr.* 5) ist der selbe wie der eines anderen (*fr.* 4), welches Eusebius als ein Stück aus der Φοινικικὴ ἱστορία mittheilt, und nach Porphyrius enthielt das Werk Sanchuniathon's Nachrichten über die Juden (*fr.* 1 § 2). Dagegen lautet eine Mittheilung des Origenes aus des »Herennios Philon« Schrift: Περὶ Ἰουδαίων σύγγραμμα, wo ein kritisches Urtheil über Hekatäus gefällt wird[1], so, dass diese Stelle unmöglich von Philo dem angeblich uralten Sanchuniathon in den Mund gelegt werden konnte. Hiernach sollte man also meinen, das Buch Περὶ Ἰουδαίων sei eine selbständige Schrift Philo's[2]. Die Sache mag sich so verhalten, dass Philo jene Bemerkung über Hekatäus als seine eigene einschaltete, wenn nicht vielleicht der Verfasser des von Origenes citirten Buches ein anderer Philo ist, der eine Schrift mit dem gleichen Titel verfasste, wie Ewald vermuthet hat[3].

1) *C. Cels.* I, 15 (*fragm.* 6).

2) Vgl. Renan S. 279 f.

3) Mit richtigem Takt hat Movers (Bd. I S. 118) erkannt, dass die einleitenden Worte von *fragm.* 5, welche im Gegensatz zu Philo's anderweitiger Anschauung dem Taautos mysteriöse Weisheit zuschreiben, nicht von Philo, sondern von Porphyrius sind.

Der phönicische Titel der Schrift oder des Abschnittes: Περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων (*fr.* 9) lautete wohl Ἐθώθια, ein Titel, der allerdings in dem Fragment, welches Eusebius als aus der Schrift Περὶ τῶν στοιχείων entnommen gibt, als der eines andern Buches citirt wird: τὰ ἐπιγραφόμενα ἐθωθίων ὑπομνήματα — wahrscheinlich das phönicische Wort für τὰ στοιχεῖα: *ethôth* corrumpirt aus אתות »Zeichen«[1]. Dass hier wie bei den späteren Griechen die einzelnen Buchstaben des Alphabets für Symbole der Götter galten, darf wohl mit Movers und Bunsen angenommen werden; nur müssen wir darauf verzichten, eine Anordnung der Sanchuniathon'schen Götter nach dem Alphabet in den auf uns gekommenen Fragmenten erkennen zu wollen. Auf jene Buchstabensymbolik deutet allerdings noch nicht das in dem Bruchstück aus den στοιχεῖα erwähnte symbolische Θῆτα, dessen Kreis die Welt und dessen mittlerer Strich das Schlangenwesen Agathodämon bedeute. Hier kommt Θ nicht als Buchstabe in Betracht, sondern als nächstliegende Bezeichnung einer bei den Aegyptern gebräuchlichen symbolischen Figur. Von dem Gebrauche dieses Zeichens bei den Phöniciern sagt Philo nichts. Deutlich aber spricht für die Erklärung »Buchstaben« eine Stelle der Φοινικικά, die nicht aus dem Fragment der Schrift oder des Abschnittes Περὶ τῶν στοιχείων entnommen ist. Dort wird von Taautos erzählt, er habe den Götterhimmel, den Kronos, den Dagon und die übrigen Götter abgebildet in der Gestalt der heiligen Buchstaben des Alphabets (διετύπωσε τοὺς ἱεροὺς στοιχείων χαρακτῆρας, *fr.* 2 § 25).

1) Nach Movers, Artikel »Phöniz.« S. 409 Anmerk. 76; Schröder a. a. O. S. 132 = אתית; Renan S. 282 f. findet darin אותיות wiedergegeben. Schwerlich ist das Wort mit Vigerus und Matter (*Histoire critique du Gnosticisme* 1828 Bd. I S. 271) aus עתות *tempora*, d. i. »Chronik«, zu erklären; denn damit stimmt weder der Inhalt des Fragments Περὶ τῶν στοιχείων noch die hierin enthaltene Berufung auf die ἐθώθια; ebensowenig aus ἐθῶν θείων, was Orelli und ebenfalls Matter vorschlagen; eine derartige Verunstaltung eines griechischen Wortes ist bei Philo kaum anzunehmen.

4.

Aus der Untersuchung des Inhalts der Sanchuniathon'schen Fragmente ergibt sich mit Sicherheit, dass das Ganze nicht eine reine Erfindung Philo's ist. Was hier im Zusammenhang überliefert, ist aus verschiedenen Quellen geflossen, und aus der auffallend häufigen Verbindung mit καί in der ersten Kosmogonie hat Renan mit Recht die Uebertragung aus einer semitischen Sprache entnommen[1]. Es kann also nur in Frage kommen, ob Philo die Zusammenstellung selbst vorgenommen hat oder ob seine Schrift

---

1) Vielleicht darf weiter dafür, dass Philo wirklich phönicische Quellen benutzt hat, auf den Bericht von dem Schlangengott Τάαυτος aufmerksam gemacht werden, wo sich drei verschiedene Angaben finden, welche sich alle auf die Bedeutungen des arabischen *ṭûṭ*, also vielleicht auch auf ein diesem entsprechendes phönicisches טוט zurückführen lassen. Dass der Gott Τάαυτος oder Ταυθός, wie Philo seine phönicische Benennung angibt, ein ursprünglich semitischer Gott sei, ist zwar durchaus nicht anzunehmen; vielmehr ist sicher seine Verehrung aus Aegypten, wo der Cult des *Ṭeḥuti* uralt ist, zu den Phöniciern gekommen (s. Pietschmann, Hermes Trismegistos. Leipz. 1875 S. 32 f.); aber dies hindert nicht, dass die Phönicier diesem Namen eine ihrem Sprachbewusstsein entsprechende Deutung unterlegten. Es ist jedoch auffallend, dass Philo den Namen Τάαυτος oder nach anderer Lesart Ταυθός wiedergibt und diese Aussprache ausdrücklich als die phönicische von der ägyptischen Θωώρ (l. Θωώθ) und der alexandrinischen Θωύθ unterscheidet (*fr.* 2 § 11; vgl. jedoch *fr.* 1 § 4). Τάαυτος sollte man eher mit Renan S. 312 aus תחות, d. i. תְּחוּת, im phönicischen Sprachbewusstsein etwa ein Femininum von תחו, oder aus einem Wort טחות als aus טוט oder טיט entstanden denken, und תחות oder טחות entspricht in der That der ägyptischen Form des Namens *Ṭeḥuti*. Trotzdem kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass dem Philo oder dem Gewährsmann, welchen er benutzte, die Form טוט, wenn auch auf Grund eines Irrthums, vorlag. Das Nomen *ṭûṭ* (*ṭaiṭ*) bedeutet arab. unter Anderem die Schlange, und der Buchstabe ט scheint seinen Namen von der schlangenförmig gewundenen Gestalt zu haben; wenn nun Philo berichtet (*fr.* 9), Taaut habe zuerst auf die Bedeutung der Schlange aufmerksam gemacht und auf ihn sei die Verehrung dieses Thieres zurückzuführen, d. h. ohne die euemeristische Einkleidung, wenn Taaut den Phöniciern als Schlangengott galt, so kann dies seinen Grund wohl nur haben in einer Erklärung des Namens aus טוט = *ṭûṭ* »Schlange«; denn von den Aegyptern können die Phönicier die Schlangennatur des Thoth oder Taaut kaum überkommen haben; bei jenen ist die Schlange zwar das Zeichen aller Götter, aber durchaus nicht in einer speciellen Weise des Thoth. Ihm waren Ibis und Kynoskephalos geweiht (Bunsen, Aegypten Bd. I S. 443. 462. 465). Das arab. *ṭûṭ* aber bedeutet weiter den Habicht, und Philo erzählt von der Schlange des Taaut, dass sie mit einem Habichtkopf dargestellt werde.

wirklich, wie er aussagt, die Uebersetzung einer phönicischen Urschrift ist.

Der Name Σαγχουνιάθων oder Σαγχωνιάθων ist ein regelrechter phönicischer Personenname, nicht, wie Movers meinte — ein zum Personennamen umgestempelter Buchtitel: סַךְ־כּוֹן־יַחַת »das ganze Gesetz des Kôn« oder, wie er später annahm: סַם כּוֹנְתוֹ (*sic*) »die Höhe ist sein (Baal-Schamem's) Stuhl« — Erklärungen, die, an sich abenteuerlich, jetzt dadurch hinfällig geworden sind, dass סכניתן als phönicischer Eigenname inschriftlich nachgewiesen ist[1]. Die Schreibungen Σουνιαίθων bei Athenäus[2], *Suniatus* als Name eines Carthaginiensers bei Justin[3] und Σαγχωνιάθης in einer Glosse bei Suidas sind demnach sicher Entstellungen. Nach jener inschriftlichen Schreibung kann es kaum noch zweifelhaft sein, dass die Sylben ιαθων das in phönicischen Eigennamen häufig mit einem vorhergehenden Gottesnamen verbundene יתן = hebr. נתן sind, was den Genannten als von dem Gott gegeben bezeichnet. Ebenso hat zuerst Nöldeke[4] richtig in

Dies — berichtet er zuletzt — geschehe wegen der Naturart des Habichts, welche er mit τὸ πρακτικόν bezeichnet; das arabische *ṭûṭ* nun bedeutet drittens *strenuus*, d. i. πρακτικός. Dürfte man annehmen, dass diese drei Bedeutungen auch in einem phönicischen טוט vereinigt gewesen seien, so liessen sich Philo's Angaben aus der verschieden gewendeten Erklärung dieses Namens herleiten. Die drei Bedeutungen lassen sich unschwer auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen. Das Verbum *ṭâṭ* wird gebraucht von einem brüllenden oder brunstenden Kameele; die davon abgeleiteten Wörter bedeuten bald die Länge, bald die Emsigkeit; so scheint die Grundbedeutung die des Ausdehnens zu sein, woraus die des Langseins und des Strebens nach einem Ziele, also des Lüsternseins oder der Emsigkeit, sich ableiten lassen. Schlange und Habicht hatten wohl von der Emsigkeit (τὸ πρακτικόν) in der Bewegung, von der Schnelligkeit den Namen. Auch Philo erwähnt an der Schlange ganz besonders die Schnelligkeit. — Indess legen wir auf jene Combination bezüglich der Erklärung von Τάαυτος keinen grossen Werth, da in solchen Gleichklängen der Zufall nur zu häufig sein neckisches Spiel treibt.

1) סכניתן *Hadrum*. VIII, s. Euting, Punische Steine S. 26. Die Lesung des undeutlich geschriebenen Namens ist allerdings nicht ganz sicher. Statt שכניתן (Schröder a. a. O. S. 198) ist *Sard*. IX nach Euting's Abbildung (a. a. O. Taf. XXXV als *Sulc*. III) deutlich zu lesen בעליתן (s. Euting S. 28). — Andere ältere Erklärungen des Namens Σαγχουνιάθων s. bei Schröder S. 196 f.

2) *Deipnos*. l. III, 126*a*.

3) L. XX c. 5, 12.

4) Götting. Gel. Anzeig. 1863 S. 1829.

Σαγχουν oder Σαγχων den auf Inschriften סכן geschriebenen Gottesnamen[1] gefunden. Jedoch lässt sich aus der von Andern vorausgesetzten Aussprache desselben: סֹכֵן (oder mit passiver Form סָכֻן) »der Vertraute«[2] das eingeschobene *n* in Σαγχων nicht erklären, welches vielmehr eine Form סַכּוּן oder סִכּוֹן, aufgelöst סִנְכּוּן (סִנְכּוֹן), wiedergibt[3], die, von סָכַךְ »bedecken« abgeleitet, »Schirmung« oder »der Schirmende« bedeuten würde. Welcher Gott damit gemeint sei, ist noch nicht zu ermitteln. Mit dem Beinamen *Sakkut*, welchen der assyrische Gott Adar-Samdan trug (סכות Amos 5, 26), ist der Name סַכּוּן schwerlich zu identificiren, wenn die neuerdings ausgesprochene Vermuthung sich bestätigen sollte, dass jener Beiname des Adar ein akkadisches Wort

---

1) Der Gottesname ist bisher nur in zusammengesetzten Eigennamen nachgewiesen, nämlich ausser סכניתן in גרסכן *hospes Saccuni* auf carthagischen Inschriften, ורסכן *vir Saccuni* (*war* libysch = Mann) auf einer numidischen Inschrift (bei Schröder a. a. O. S. 197; vgl. גרסכן *Carth.* CXXVII. CLIII. CCXXXII. CCXXXVII bei Euting a. a. O. S. 13. 14. 35. 37), *Sechuns* in einer algerischen lateinischen Inschrift (Levy, Phönizische Studien Heft III, 1864 S. 54), vgl. סכנגמר oder סכנגמל (?) *Carth.* CXIII (bei Euting a. a. O. S. 11; die verstümmelte Inschrift bietet nur כנגמ); vielleicht auch סכנמזן (= סכן מְאָזִין) »S. erhört«?) *Tharr.* IV (n. VIII bei Levy, Phön. Stud. Heft IV, 1870 S. 56 ff., vgl. Euting S. 30; die betreffenden Buchstaben sind sehr undeutlich).

2) סכן verw. שׁכן bedeutet zunächst: wohnen; daraus entwickelt sich die Bedeutung des Zusammenwohnens oder Gewohntwerdens; daher הִסְכִּין mit dem Acc. oder mit עִם: in vertraute Beziehung treten mit Einem (Ps. 139, 3. Hiob 22, 21, vgl. سَكَن Freund, Vertrauter) und סכן weiter: förderlich sein, nützen (s. Delitzsch zu Hiob 22, 2).

3) Richtig setzt Nöldeke a. a. O. die Form סַכֻּנְיַתֹן mit verdoppeltem כ voraus. Die griech. Umschreibung Ἄγκη (neben Ἄκη, LXX Ἀκχώ) für עַכּוֹ, phön. עך setzt die dageschirte Form voraus (vgl. Ὄγκα als Namen der phönic. Athene). Ebenso LXX Χονδάν, Χοδδάν, Χοδδάδ = חַדַּד statt חדד. Auch Σογχώ (Σοκχώ) der LXX (neben Σοχώ, Σωχώ u. s. w.) = שֹׂכוֹ, הֹלֵּה beruht auf der Aussprache סֻכּה (von שׂכך), vgl. Σοκχώθ = סֻכּוֹת. Den eingeschalteten *n*-Laut rechtfertigt die Ableitung des Namens Σαγχουνιάθων von Dietrich, der aus dem Namen des Sees Σαμαχωνῖτις einen Gottesnamen *Samchon* entnimmt (*De Sanchoniathonis nomine disputatio*, in den *Indices lectionum* der Universität Marburg für das Sommersemester 1872); nur dass sich auf einen Gottesnamen schwerlich aus jenem geographischen Namen schliessen lässt, und selbst wenn der Königsname in *Cit.* XXXVII zu lesen ist סמכיתן, entspricht diese Form der Schreibung Σαγχουνιάθων weit weniger als der Name סכניתן.

sei[1]. Es wäre freilich nicht ganz unmöglich, dass סכון das von den Babyloniern zu den Phöniciern gelangte akkadische *Sak* mit semitischer Nominalendung *ôn* oder *ûn* repräsentire[2].

Den Namen: »Sakkun hat gegeben« kann sehr wohl ein phönicischer Schriftsteller getragen haben. Auch kann nicht das gegen ein phönicisches Werk des Sanchuniathon geltend gemacht werden, dass erst nach Philo griechische Schriftsteller ihn erwähnen — vor Porphyrius nur Athenäus, nach Eusebius Cyrill und Theodoret, die von Eusebius abhängig sind, zuletzt Suidas — denn wie sollte er den Griechen und Römern im phönicischen Original zugänglich gewesen sein?

Ebenso wenigaber lässt sich erweisen, dass wirklich eine phönicische Grundschrift existirt habe. Ewald nimmt an, dass dem Porphyrius der phönicische Text vorgelegen haben müsse und dass eines unserer Fragmente (*fr.* 9) von ihm, nicht von Philo, aus dem Phönicischen übersetzt sei. Allein Porphyrius, obgleich von Geburt ein Phönicier und ursprünglich mit phönicischem Na-

1) S. Friedr. Delitzsch im Liter. Centralbl. 1875 S. 1076. *Sak* bedeutet akkad. »Haupt, Oberster«, *kut* ist ein mehrdeutiges Wort. Darnach wäre die Ableitung in mein. Dissertation *Jahve et Moloch* Leipz. 1874 S. 38 zu berichtigen. Wenn übrigens Schrader (Jenaer Literaturzeit. 1874 S. 483) gegen die Ableitung des hebräischen סכות von assyr. *šakak* »bedecken« (also »der Schirmende« eigentl. »Schirmung«), die von der hebräischen Umschreibung vorausgesetzte Schreibweise mit *s* (שכות, nicht *Šakkut* = סכות) eingewendet hat, da assyrischem ס hebräisches ש zu entsprechen pflegt, so ist dagegen zu bemerken, dass im Hebräischen סכך und שכך mit einander wechseln (Ex. 33, 22. Jes. 5, 5. Hiob 10, 11; 40, 31. Thren. 2, 6; s. Wellhausen, Der Text der Bb. Samuel. 1871 S. 15 Anmerk.). So konnte etwa hebräisch סכות statt שכות = assyrisch סכות geschrieben werden.

2) Es bliebe dann noch zweifelhaft, ob סכן dem akkadischen *Sakkut*, dem Beinamen des Adar, oder dem akkadischen Namen des Nebo (d. i. des Planeten Mercur) *Sak-megar* (s. Fr. Lenormant, *La langue primitive de la Chaldée* 1875 S. 430) entspräche, und Schröder's Identificirung des סכן mit dem Mercur wäre auf jeden Fall noch nicht ausgemacht. Auf jenen akkadischen Namen des Mercur gehen wahrscheinlich die griechischen Bezeichnungen des Hermes Σωχός und Σωκός zurück (s. Movers, Artikel »Phönizien« S. 395 Anmerk. 65), und Σεχές war nach Hesychius *s. v.* in Babylonien der Name des Hermes. Nach diesen Bezeichnungen des Hermes bei den Griechen ist es denkbar, dass auch bei den Phöniciern nur der eine Theil *sak* des vollen Namens *Sak-kut* oder *Sak-megar* erhalten ward.

men Malchos benannt, war sicher der zu seiner Zeit wohl schon erstorbenen phönicischen Sprache nicht mächtig. Was er über die Zuverlässigkeit Philo's gesagt haben soll (*fr.* 2 § 29), ist nicht nothwendig auf dessen Zuverlässigkeit als Uebersetzer zu beziehen. Ebensowenig lässt sich mit einiger Sicherheit mit Movers, Renan und Spiegel annehmen, dass Athenäus und Suidas den Sanchuniathon aus anderen Quellen kannten als aus Philo von Byblus; denn wenn Suidas s. v. Σαγχωνιάθων als Schriften Sanchuniathon's aufzählt:

Περὶ τῆς Ἑρμοῦ φυσιολογίας, ἥτις μετεφράσθη,
Πάτρια Τυρίων, τῇ Φοινίκων διαλέκτῳ,
Αἰγυπτιακὴν θεολογίαν
καὶ ἄλλα τινά —

so lässt sich dies Alles von den einzelnen Theilen des Philonischen Werkes verstehen, welches ausdrücklich auf die Ueberlieferungen des Taautos oder Hermes zurückgeführt wird, dessen durch Eusebius erhaltenen Bruchstücken der Titel φυσιολογία im Sinne von Kosmogonie gegeben werden konnte (obgleich allerdings Philo gegen die φυσιολόγοι in einem specifischen Sinne polemisirt), das ferner sicher die Geschichte von Tyrus enthielt und dessen Götterlehre von Philo ausdrücklich mit der ägyptischen identificirt wird. Auffallend ist nur, dass bloss bei dem ersten Titel eine Uebersetzung registrirt ist. Wollte man aber desshalb annehmen, dass mit den andern Titeln von den Philonischen Φοινικικά zu unterscheidende Werke gemeint seien, so ginge doch nur dies daraus hervor, dass verschiedene Schriften dem Sanchuniathon zugeschrieben wurden, nicht aber, dass die Φοινικικά in der That die Uebersetzung eines phönicischen Originals waren. Wenn ferner Suidas den Sanchuniathon einen Tyrier nennt und ein Zusatz zu Suidas[1] ihn als Sidonier bezeichnet, während er nach Philo ein Berytier war, so sind hier »Tyrier« und »Sidonier« allgemeine Bezeichnungen für den Phönicier. Athenäus, welcher den

1) Σαγχωνιάθης αἰδώνιος, l. Σιδώνιος.

Sanchuniathon (Suniaithon) einen Landsmann des Tyriers Ulpianus nennt[1], will ihn damit wohl nur als Phönicier, nicht speciell als Tyrier bezeichnen. Ebensowenig kann die abgekürzte Namensform Σουνιαίθων bei Athenäus dafür sprechen, dass er den Sanchuniathon aus einer andern Quelle als aus Philo kannte.

Mag aber auch der Name Sanchuniathon's unabhängig von Philo im Alterthum bekannt gewesen sein, so folgt daraus doch nur, dass die Tradition mit diesem Namen eine Reihe von Schriften oder Lehrmeinungen verknüpfte, nicht dass Philo wirklich eines seiner Werke übersetzte. Ein Bedenken gegen eine phönicische Urschrift der Φοινικικά entnehmen wir Philo's eigenen Worten. Er sagt nämlich, die Priester hätten das ihnen unbequeme Werk Sanchuniathon's der Oeffentlichkeit entzogen, um die mythische Auslegung wieder herzustellen; daraus sei dann eine mystische Darstellungsweise entstanden, wie sie vorher den Griechen unbekannt gewesen sei; erst er (Philo) habe den Sanchuniathon wieder aus seiner Verborgenheit hervorgezogen (*fr.* 1 § 5). — Darnach soll der Euemerismus, welchen nach Philo Sanchuniathon gelehrt hat, die älteste Anschauung von dem Wesen der Götter sein, welche erst später durch Allegorieen verunstaltet worden — was der thatsächlichen Entwickelung des Götterglaubens widerspricht. Wenn nun sicher die angebliche Verbergung des Sanchuniathon durch Priesterklugheit eine Erfindung Philo's ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass auch die phönicische Grundschrift von ihm erdichtet worden.

Was man für die Annahme einer Urschrift angeführt hat, spricht doch nur für die Möglichkeit, nicht für die Wahrscheinlichkeit einer solchen. Allerdings sucht Renan aus den spärlichen Nachrichten, die wir über Philo besitzen, zu erweisen, dass er eine für seine Zeit seltene wissenschaftliche Akribie besessen habe. Allein wir dürfen daraus für jene Zeit nicht mit Renan den Schluss ziehen, dass einem solchen Manne die Unterschiebung

1) L. III, 126 *a*.

einer Schrift unmöglich gewesen sei. Zur Ehre irgend eines Princips sind von Neuplatonikern wie von Christen zahlreiche Schriften pseudonym geschrieben worden, ohne dass man daran Anstoss nahm. Philo konnte sein wissenschaftliches Gewissen genugsam beruhigen, wenn er seinen Stoff wirklich aus Tempelarchiven oder Traditionen schöpfte. Wenn er seine euemeristische Darstellung einem Mann aus hohem Alterthum in den Mund legte, so geschah es, um dem, was er für die richtige Erklärung hielt, um so sicherer Eingang zu verschaffen.

Ewald beruft sich für seine Meinung von dem hohen Alterthum der Fragmente darauf, dass Philo's Sanchuniathon nach der Aussage des Porphyrius seine Nachrichten über die Juden empfangen haben will von einem Priester des Gottes Ἰευώ, d. i. des Jahwe[1], mit Namen Ἱερόμβαλος, d. i. wahrscheinlich יְרֻבַּעַל (*fr.* 1 § 2), mit בעל zusammengesetzte Namen sich bei den Israeliten aber nur bis in die davidische Zeit fänden. Allein dem Verfasser der Φοινικικά, der mit israelitischen Zuständen sehr vertraut gewesen sein muss, konnte, auch wenn er in später, nachchristlicher Zeit lebte, dieser Name als der des alten israelitischen Helden Gideon (Richt. 6, 32) bekannt sein, und eben als einen Namen des Alterthums verwandte er ihn, um seine Pseudonymität zu decken[2]. Ebenso mag es sich mit dem Namen des Königs von Berytus, Ἀβέλβαλος oder Ἀβίβαλος, verhalten, welchem Hierombal (nicht Sanchuniathon) sein Werk dedicirt und welcher nebst seinen Räthen dasselbe gebilligt haben soll (*fr.* 1 § 2). Wenn hier überhaupt Ἀβίβαλος, nicht das besser bezeugte Ἀβέλβαλος, zu lesen, so mag der Verfasser an den bei Josephus so benannten Vater des Hiram, des Bundesgenossen Salomo's, gedacht und auch diesen Namen als einen alterthümlichen herausgegriffen haben. Dass die

1) S. über die Wiedergabe des Tetragrammaton יהוה durch Ἰευώ die Abhandlung III.

2) Uebrigens ist die Schreibung Ἱερόμβαλος = ירמבעל (?) »Baal gründet« wichtig, da sie dafür spricht, dass יְרֻבַּעַל »der den Baal bekämpft« (?) = יְרֻבַּעַל, יְרוּבַּעַל (vgl. ירואל) »gegründet von Baal« (oder μβ ist Auflösung des dagesch. ב).

ganze Dedication, wie Renan vermuthet, ein späterer Zusatz sei, den man einschob, um dem Werk seine Glaubwürdigkeit zu entziehen, ist kaum anzunehmen. Wer das Buch durch Interpolationen verdächtigen wollte, hatte doch wirksamere Mittel als dieses.

Den Zweifel an einer phönicischen Grundschrift muss es weiter erhöhen, wenn wir bei Philo wenigstens eine Angabe finden, welche, wie es scheint, einen phönicischen Gottesnamen aus dem Griechischen erklärt. Dass Philo, wenn er zu Περσεφόνη angibt: παρθένος ἐτελεύτα (*fr.* 2 § 16), eine griechische Etymologie aus παρθένος und φονή geben will, kann ich freilich nicht mit Movers[1] annehmen; dagegen sieht die Aussage von der Astarte: εὗρεν ἀεροπετῆ ἀστέρα (*fr.* 2 § 24) allerdings wie eine Erklärung des Namens von ἀστήρ aus. Mindestens also hätte sich hier Philo einen sehr willkürlichen Zusatz gestattet.

Nach allem Angeführten scheint uns die Annahme nicht berechtigt, dass Philo's Werk eine wirkliche Uebersetzung sei, und wir stimmen vielmehr in so weit Movers bei, als wir dafürhalten, Philo habe die von ihm dem Sanchuniathon zugeschriebene Arbeit der Zusammenstellung verschiedener Quellen und Nachrichten selbst vorgenommen. Wenn er sein Werk dem Sanchuniathon beilegte, so lehnte er es damit wohl an einen gefeierten Namen des Alterthums an wie der Verfasser des Koheleth das seinige an den Salomo's. Wollte man aber anders urtheilen, so könnte die Grundschrift frühestens der seleucidischen Zeit angehören. Auf diese verweisen uns der in den Φοινικικά vorgetragene Euemerismus und Synkretismus, welche beide zu sehr mit der ganzen Darstellung verwachsen sind, um der Ueberarbeitung eines Uebersetzers zugeschrieben werden zu können. Ist aber Euemerismus und Synkretismus das Gepräge der Φοινικικά, so haben wir hier, mögen nun die Φοινικικά von Philo selbst oder von einem Früheren verfasst sein, nicht eine Darstellung der phönicischen Religion in ihrer Ursprünglichkeit, sondern in dem Sta-

1) Bd. I S. 144.

dium ihrer Auflösung. Der religionsgeschichtliche Werth der Φοινικικά bleibt sich dann ziemlich gleich, ob nun das Buch zuerst in phönicischer Sprache abgefasst oder erst von Philo griechisch concipirt worden ist.

5.

Es ist jedoch in Abrede gestellt worden einmal von Ewald, dass Philo's Werk euemeristisch sei im eigentlichen Sinne des Wortes, andererseits von Renan, dass der Euemerismus auf späte Zeit verweise, und auch Synkretismus will Ewald in dem Pantheon der Φοινικικά nicht finden. Wir fassen zunächst den Euemerismus ins Auge. Nach Ewald ist, was bei Philo Euemerismus zu sein scheine, eine uralte Anschauungsweise. In der That ist der Euemerismus älter als Euemerus. Schon vor ihm war diese Mythendeutung in der Schule der Cyrenaiker angebahnt worden, und Euemerus, ein Zeitgenosse Alexanders des Gr., gab der Sache nur dadurch den Namen, dass er in seiner romanhaften Schrift mit einer bis dahin unbekannten Frivolität darzuthun versuchte, dass alle Götter in Wahrheit nichts als Menschen seien, welche die Nachwelt mit göttlichen Ehren beschenkt habe. Aber auch nicht erst die cyrenaische Schule hat jene historische Mythenerklärung geschaffen, sondern ihre Wurzeln reichen bis in jene frühen Zeiten hinauf, wo zuerst die Naturgötter mit menschlicher Gestalt bekleidet, menschlich denkend und handelnd dargestellt wurden. Wenn Plato den Homer wegen seiner Vermenschlichung der Götter tadelte, weil er sie für moralisch verderblich hielt, so war der letzte Grund doch der, dass jene Darstellung zur Auflösung des Götterglaubens, der Religion, und so mittelbar zur Sittenverderbniss führe. Auch der Heroencult, wie wir ihn bei den Griechen finden, legt die Deutung der Göttersage als Menschengeschichte nahe; denn erzählte erst einmal der Mythus von einem durch Apotheose in den Himmel versetzten Menschen, so konnte sich daran die Vorstellung knüpfen, dass auf demselben Wege der Olymp mit allen seinen göttlichen

Wesen bevölkert worden sei. So wurde denn zuletzt in der That selbst Zeus als ein durch den Weg des Todes zur Vergötterung hindurchgedrungener Sterblicher gedacht. Wenn Euemerus in allen Ländern Grabstätten der vergötterten Menschen nachwies, so wurden solche wenigstens hie und da, wie z. B. das Grab des Zeus auf Kreta, wirklich gezeigt. Eine dritte Anbahnung der historischen Mythendeutung ist der Uebergang der Naturreligionen in politische. Wenn erst die einzelnen Gottheiten als Beschützer der verschiedenen Staaten gelten und jede Stadt ihren eigenen πολιοῦχος hat, so ist von da der Schritt nicht weit, diesen Gott als Gründer der Stadt, als ihren ersten König zu betrachten.

Dies ist die Anbahnung des Euemerismus überhaupt. Auch in die semitischen Religionen drang er ein. Dafür sind nicht nur Sanchuniathon's Φοινικικά, sondern ebenso das dem Lucian zugeschriebene Buch *De Syria dea* und viele vereinzelte Mittheilungen Zeuge. Der Euemerismus entstand hier auf dem selben Wege wie bei den Griechen. Ob Heroendienst den Semiten bekannt gewesen, ist allerdings noch eine offene Frage. Als Beispiele dafür können weder der Nimrod des A. T., der jagdkundige König, welcher einem babylonischen Gott zu entsprechen scheint[1], noch die Nephilim, das Riesengeschlecht der Genesis, die in den Ehen der Engel und der Menschentöchter Gezeugten, angeführt werden; denn der israelitische Monotheismus musste nothwendig die Göttergestalten, welche den heidnischen Hebräern mit den übrigen Semiten gemeinsam gewesen, zu Menschen herabdrücken. Ebenso mögen noch in andern Gestalten der vorabrahamischen Urgeschichte Gottheiten, die als Menschen dargestellt werden, zu erkennen sein. Aber hier überall liegt eine Umwandlung der ursprünglichen Anschauung vor, und Heroen im Sinne der griechischen Vorstellung sind hier nicht zu finden. Dagegen

1) S. Geo. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient eastern world.* 2. Aufl. 1871 Bd. I S. 117 ff. Nimrod ist identisch mit Izdubar nach Geo. Smith, *Assyrian discoveries* 1875 S. 166 und *The Chaldean account of Genesis* 1876 S. 167 ff.

scheint allerdings der König »Izdubar«, von welchem die zwölf Tafeln der Bibliothek Asurbanipal's erzählen, ein göttlich verehrter Heros zu sein. In der Sintfluthgeschichte wird er als König geschildert, der allerdings in nahem Verkehre mit den Göttern steht, dem aber keinerlei göttliche Eigenschaften beigelegt werden: aber anderwärts erscheint er als ein Gott[1]. Auch hier wäre freilich die Sachlage noch andersartig als in dem Heroencultus der Griechen; denn Izdubar ist eine akkadische Gottheit, die, wie es scheint, von den semitischen Babyloniern bald als solche beibehalten, bald in einen menschlichen König umgewandelt wurde. — Nicht wesentlich anders als bei den Griechen verhält es sich dagegen mit der Vermenschlichung der Gottheiten bei den Semiten. Wir kennen jetzt babylonisch-assyrische Epen, in welchen die Götter handelnd auftreten; sie werden von Zorn und Betrübniss bewegt gleich den Menschen, und es ist nicht immer himmlische Eintracht, die in der Götterversammlung Babylon's herrscht: Bilit, die Herrin der Unterwelt, bringt den ganzen Götterkreis gegen sich auf, als sie Istar, die babylonische Venus, hinter den sieben Thoren der Unterwelt zurückhält[2]. Die Annäherung der Götter an die Menschen geht so weit, dass Istar ihre Hand dem König Izdubar anbietet[3]. — Auch bei den Semiten gingen ferner die Naturreligionen in politische über, und auch bei ihnen wurden dadurch die Götter in menschliche Könige verwandelt. Wir wissen aus dem Namen Melkart »Stadtkönig«, welchen der höchste phönicische Gott, Baal, zu Tyrus führte, ferner aus den Bezeichnungen »Baal von Tyrus«, »Baal von Tarsus«, die sich inschriftlich finden, dass die Phönicier für jede Stadt einen besonderen Gott hatten oder vielmehr, dass sie den höchsten Gott nach seiner Eigenschaft als Schutzgott dieser oder jener Stadt vervielfältigten. Damit stimmt überein, nicht nur was wir

---

1) S. Fr. Lenormant, Die Anfänge der Cultur 1875 Bd. II S. 45 f.

2) Schrader, Die Höllenfahrt der Istar. Ein altbabylonisches Epos. Nebst Proben assyrischer Lyrik 1874 S. 9 ff.

3) Geo. Smith, *Assyr. discoveries* S. 171 ff.

bei Philo von der Vertheilung der einzelnen Städte und Länder unter die verschiedenen Götter lesen, sondern auch was andere griechische Schriftsteller erzählen von Byblus und Berytus als Herrschersitzen des Landeskönigs El, von Melkart als Erbauer von Tyrus und Gades, von Astarte als Königin von Byblus und Damask[1]. Wenn hier die phönicischen Götter ganz als menschliche Könige figuriren, so ist dies entstanden aus der uralten Vorstellung, dass jeder Gott sein eigenes Land habe. Diese Vorstellung fordert an sich noch nicht die Vermenschlichung der Götter, legt sie aber doch sehr nahe. Zur Verbreitung dieser, so zu sagen, rationalistischen Erklärungsweise mag auch ägyptischer Einfluss mitgewirkt haben; Philo erklärt ausdrücklich, dass wie die Phönicier so namentlich auch die Aegypter die Wohlthäter des Menschengeschlechts als Götter verehrt hätten (*fr.* 1 § 7). Den alten Aegyptern scheint allerdings aller Heroendienst fremd gewesen zu sein; noch Herodot fand davon bei ihnen keine Spur, und obgleich die ägyptischen Könige nicht nur als Söhne der Götter betrachtet, sondern ihnen göttliche Ehren erwiesen wurden, so unterschied man sie doch streng von den Göttern. Aber es gab nach der Meinung der Aegypter, von welcher Herodot berichtet, eine Zeit, da die Götter selbst das Nilland regierten, und so konnten sie leicht einer späteren Anschauung als menschliche Könige erscheinen. Wenn bei Philo dem Kronos nach seinem Tode der Planet Saturn geweiht wird, so erinnert dies unverkennbar an die Sitte der Alexandriner, ihre Könige unter die Sterne zu versetzen.

Allein obgleich die semitischen Religionen sich wie die arischen schliesslich in Euemerismus auflösten und obgleich offenbar die Anknüpfungspunkte für diese Mythendeutung in dem Semitismus seit Uralters vorhanden waren, können wir doch nicht zugeben, dass die semitischen Religionen dem Euemerismus eine bequemere Handhabe boten als die arischen, und können darum nicht diese Anschauung der Göttergeschichte als den Semiten seit alter

1) S. Movers, Artikel »Phönizien« S. 382.

Zeit geläufig betrachten. Mit Unrecht beruft sich Movers[1] für das Alter euemeristischer Deutung bei den Phöniciern auf die Mittheilung des Menander, dass schon Hirom im eilften Jahrhundert das Fest der Auferweckung des Herakles in Tyrus gefeiert habe. Hier liegt gar keine Vermenschlichung des Gottes vor; seine Schicksale sind Symbol des Naturlaufes — und eben darum, dass er stirbt um wieder zu erwachen, ist er nicht als Mensch gedacht. Ein triftigerer Einwand liesse sich aus den Worten des Elia (I Kön. 18, 27) entnehmen: »Vielleicht denkt er (der Baal) nach oder er ist bei Seite gegangen oder hat einen Weg zu machen; er schläft etwa und wird wieder aufwachen« — aber diese Worte besagen nichts, weil sie dem Spott des israelitischen Propheten Ausdruck geben.

Wir glauben im Gegentheil urtheilen zu müssen, dass im Semitismus die einzelnen Göttergestalten weit weniger concrete Formen gewonnen haben als bei den Griechen und dass darum dort ihre Vermenschlichung nicht so nahe lag als hier. Während die griechische Kunst die Götter bildete nach den verschiedenen Typen menschlicher Schönheit, ist die semitische, ähnlich der ägyptischen, nie so weit gekommen und hat sich stets mit der Andeutung des Charakters der Gottheiten durch Symbole begnügt. Dies beruht nicht nur auf dem Mangel an plastischem Sinn bei den Semiten — denn es werden gar keine Versuche gemacht, in der Darstellung der Götter über das Symbolische hinauszugehen — sondern auf ihrer Anschauung von der Gottheit. Ihre Gottesnamen bezeichnen, mit wenigen Ausnahmen, nicht einen Naturgegenstand, der als Träger einer Gotteskraft angesehen wurde, sondern sie sagen Eigenschaften aus, welche der Gottheit überhaupt zukommen. Diese eigenthümlich semitische Benennung der Götter zeigt, dass die semitischen Gottheiten nicht so bestimmt wie die arischen mit einem Einzelding in der Natur verknüpft gedacht werden. Die Besonderheit einer jeden ist hier weniger fest

1) A. a. O. S. 383.

ausgeprägt als bei den Ariern, und die Bedeutung eines Gottes geht vielfach über in die eines andern. Daher finden wir denn neben jenen babylonisch-assyrischen Göttergeschichten andererseits assyrische Psalmen[1], in welchen der jeweils angerufene Gott so ganz und allein das Bewusstsein des Betenden erfüllt und so erhaben gedacht ist, dass wir glauben könnten, wir hätten es mit einer monotheistischen Religion zu thun, wenn sich nicht die einzelnen Gebete an verschiedene Gottheiten wendeten — eine Form der Gebete, die übrigens nicht schlechthin semitisch ist, sich z. B. ganz ähnlich in vedischen Hymnen findet und bei den Semiten sich nur länger und ausgeprägter erhalten hat als bei den Ariern.

Diese mehr pantheistische als polytheistische Gottesvorstellung der Semiten und die darauf beruhende semitische Benennung der Gottheiten musste auch der semitischen Mythologie einen von der arischen verschiedenen Charakter verleihen. Die arische Mythologie entstand dadurch, dass die Aussagen von den Naturdingen, von Himmel, Feuer, Morgenröthe und andern, deren Namen Gottesnamen geworden waren, auf die Götter selbst übertragen wurden und so sich in geschichtliche Vorgänge umsetzen mussten. Wenn dagegen die Semiten, deren ältester Gottesname *Êl* die Gottheit von der Stärke benennt, deren oberste Götter als »Herr, König, Höchster« und ähnlich angerufen wurden und die nur selten, wie in den Namen *Samas* »Sonne« und *Sîn* »Mond« den Gottesnamen von einem Naturding entlehnten[2], ihren Gottheiten Handlungen beilegten, so war dies entsprungen aus dem Bedürfniss, die Gotteskraft wirksam zu denken, also aus dem Gottesbegriff selbst, nicht aus dem Naturding, welches als sein Träger galt. Alle Mythen der Griechen von der Eos sind entstanden

---

1) Schrader a. a. O. S 69 ff.

2) Es ist entschieden irrig, wenn Tiele (»Max Müller und Fritz Schultze über ein Problem der Religionswissenschaft«, Leipzig 1871 S. 17 f.) die Meinung ausspricht, dass Samas und Sin ältere Gottesnamen seien als El und die anderen ähnlichen Eigenschaftsnamen; denn El ist ein allen Semiten, mit Ausnahme der Araber, gemeinsamer Gottesname, nicht so aber die Namen Samas und Sin (s. mein. *Jahve et Moloch* S. 8 f.).

aus der dichterischen Beschreibung der Morgenröthe. Wenn dagegen in dem babylonisch-assyrischen Mythus erzählt wird, die Zeugungskraft sei auf Erden erloschen, weil Istar in der Unterwelt weilte, so ist diese Erzählung daraus entstanden, dass Istar die Göttin der Fruchtbarkeit war, nicht daraus, dass man sie als Mond oder als Venusplaneten dachte. Selbst die phönicische Vorstellung von Melkart als dem siegreichen Gott, der im fernen Westen sein Siegesdenkmal — die Herakles-Säulen — aufrichtete, lehnt sich nur an die Darstellung des Sonnenlaufes an und ist so entstanden, dass man diesen Gott — ganz abgesehen von seiner Verbindung mit der Sonne — als »König der Stadt« dachte, der zum Schutze der Seinen das Feindliche siegreich überwindet. — Bei dieser Art und Weise, wie es zu semitischen Mythen kam, musste sich das Bewusstsein, dass was von den Göttern ausgesagt wurde, nur symbolische Bedeutung habe, viel länger lebendig erhalten, und die Vermenschlichung der Götter lag hier bei weitem nicht so nahe wie in der arischen Mythologie.

Trotzdem soll nach Renan[1], obgleich er zuerst und in übertriebener Weise einen »monotheistischen Instinct« der Semiten behauptet hat, den Semiten der Euemerismus in besonderem Grade eigenthümlich sein (*»l'évhémérisme naturel aux Sémites«*). Vereinbar wäre das nur, wenn der echte Semitismus einen einzigen Gott kannte und die vielen Götter anderer Völker, mit welchen er in Berührung kam, zu Menschen herabsetzte. Allein dann könnten sich wieder nicht Anrufungen so bestimmt unterschiedlicher und echt semitischer Götter, wie des Samas, des Sonnengottes, und der Istar, der Göttin der Fruchtbarkeit, in jenen assyrischen Liedern finden, deren jedem, wenn er für sich allein in das Bewusstsein des Betenden fiel, ein gewisser monotheistischer Charakter zukam.

In Wirklichkeit ist keine Volksmythologie auf euemeristischem Wege entstanden; selbst der griechische Heroendienst kann nicht

1) S. 263.

dafür angeführt werden, denn die Heroen sind göttlicher wie menschlicher Abstammung. Eine einzige Ausnahme machen die zu übermenschlichen Wesen erhobenen Menschen des Buddhismus, die Arhat's, die auf der höchsten Stufe der Wiedergeburten angelangt, von da an nicht von neuem geboren werden und frei geworden sind von der Herrschaft der Naturgesetze. Alle andern Religionen haben erst in den Zeiten ihrer völligen Auflösung Menschen unter die Götter aufgenommen: erst in der römischen Kaiserzeit konnte ein Marc Aurel unter die Penaten versetzt werden, konnte Hadrian dem für ihn gestorbenen schönen Antinous göttliche Ehren erweisen lassen. Wie nun die Verehrung Verstorbener nirgends in Wirklichkeit den Ausgangspunkt des Götterglaubens bildet, so gehört auch die Meinung, dass dem so sei, einer späten Zeit des Heidenthums an. Man thäte dem Rationalismus auf christlichem Gebiet Unrecht, wenn man ihn mit dem Euemerismus auf heidnischem Boden zusammenstellen wollte — aber doch stimmt die Art ihrer Erklärungen sehr oft überein, und beide konnten nur entstehen zu einer Zeit der Religion, die schon weit entfernt lag von den Anfängen derselben. Wenn schon ein Herodot historisirende Deutungen vorträgt, z. B. die Tauben von Dodona für Weiber erklärt, die aus Aegypten gekommen seien — so ist dies rationalisirende Deutung eines untergeordneten Punktes der Mythologie, die sehr verschieden ist von der systematischen Durchführung dieses Princips in den Φοινικικά.

Ganz consequent ist darin nicht einmal diese Schrift. Sie berichtet ausdrücklich, die Phönicier hätten ausser den vergötterten Menschen auch Naturkräfte als Götter angebetet, »die Sonne, den Mond und die übrigen Planeten, die Elemente und was damit verwandt ist, so dass nach ihrer Meinung«, heisst es, »einige Götter sterblich, andere unsterblich waren« (*fr.* 1 § 7). Aber jene Naturkräfte sind für den Autor unserer Fragmente doch nicht wie für den naiven Glauben der Naturreligionen belebte göttliche Wesen — eine Anschauung, die schwerlich erst Philo in die von ihm verarbeiteten Ueberlieferungen eingetragen hat: denn in den

beiden Kosmogonieen, welche an der Spitze des Buches stehen und weniger als irgendwelche andere Theile desselben von Philo erfunden sein können, wird die Welt entstehend gedacht aus Naturkräften, die alles göttlichen Charakters entbehren und in deren Vermischungen keine Gottheit lenkend eingreift. Wenn wir die Kosmogonie des Philo mit der phönicischen des Eudemus und der babylonischen des Berossus vergleichen, so stellt sich jene deutlich als eine jüngere Auffassung dar; denn bei Eudemus und Berossus sind die Götter selbst Glieder der Kosmogonie, wir haben hier also eigentliche Theogonieen, während bei Philo die Götter von den Menschen erfundene Vorstellungen (Beelsames) oder vergötterte Menschen (Kronos) sind. Was bei ihm in den letzten Stücken Theogonie zu sein scheint, ist in Wahrheit Menschengeschichte. Die Naturgötter sind hier in einförmig-farblose Menschengestalten umgewandelt. — Nach dem Propheten Ezechiel (c. 8, 14) klagten die israelitischen Weiber um den Tammuz, den Adonis der Griechen[1]. Er ist der Gott der Frühlingssonne, des-

---

1) Vielleicht ist der Name Tammuz nicht aus תַּמּוּז von dem semitischen מסס = מוז »zerfliessen, hinschwinden« zu erklären, sondern aus dem Akkadischen abzuleiten. Der Monat Tammuz heisst auf den babylonisch-assyrischen Denkmälern *du-u-zu*, dessen ersten Theil *dû* Fr. Lenormant früher (Die Anfänge der Cultur Bd. II S. 71. *La langue primitive de la Chaldée* S. 370 f.) in der Bedeutung »Sohn« erklärte, wofür auch *dumu* gebräuchlich ist; *zi* bedeutet »Leben«; also wäre *dûzi* oder *dumuzi* = assyrisch *habal-napisti* (aus חבל »Sohn« und נפש »Seele, Leben«). So auch Schrader, Jahrbb. für protest. Theol. Bd. I, 1875 S. 128. Die Buchstaben *w* und *m* werden im Akkadisch-Assyrischen nicht unterschieden, so dass *dûzi* oder *duwzi* und *dumuzi* (= תמוז) wechseln konnten. — Neuerdings erklärt Lenormant (*La langue primitive* S. 431) nach Oppert's Vorgang *Dû-zi* als Gottesnamen nach seiner gewöhnlichen Bedeutung im Akkadischen als gleichbedeutend mit dem assyrischen *liblibbu* »Enkel, Sprössling«. Wenn er dafür יָחִיד »Eingeborener« als phönicischen Namen des Tammuz-Adonis anführt, so können wir ihm darin nicht beistimmen; denn aus den zum Beweise angeführten Stellen Amos 8, 10. Sach. 12, 10. Jer. 6, 26 geht keineswegs hervor, dass יחיד ein Name des Adonis war. Dagegen mag in dem Ἰεοὺδ bei Philo Byblius (*frr.* 4. 5) ein Gottesname יחיד oder יחיד zu erkennen sein, trotz der wahrscheinlichen Beziehung auf Isaak (s. unten S. 39). Auch ist die Bedeutung »Sprössling« für *liblibbu* nach einer freundlichen Mittheilung von Dr. Friedr. Delitzsch durchaus gesichert und nicht etwa desshalb zweifelhaft, weil das Wort W. A. I. II, 36 l. 54 mitten unter Bezeichnungen für Körpertheile angeführt wird, offenbar nur wegen des Anklangs an *libbu* »Herz«.

sen Lebenskraft alljährlich erstirbt, wenn ihn die Eber, die Thiere der Gluthsonne, zerfleischen, der schöne, früh sterbende Jüngling, der Liebling Aphroditens, den die Gesänge der griechischen Dichter feiern und dessen Name noch jetzt fortlebt in der zarten Adonisblume. Was ist in den Φοινικικά aus ihm geworden? Ein Ackersmann, der die Menschen den Feldbau lehrte und auf einer Jagd zerrissen wurde von wilden Thieren[1]. Und Melkart, der siegreiche Sonnengott, der seinen Triumphzug vollendet bis an die Enden der Erde und dort als Zeichen seine beiden Säulen aufrichtet — er ist bei Philo zu einem Schiffer geworden, der erste, welcher hinausfuhr ins weite Meer[2].

Für die Beurtheilung der Erzählungen Philo's von den vergötterten Menschen ist eine Vergleichung mit den Heroengeschichten bei dem strenggläubigen Pausanias sehr belehrend, dessen Lebenszeit, noch mit der Philo's sich berührend, in jene Periode fiel, wo der alte Götterglaube wieder zu neuem Leben zu erwachen schien. Er hält mit vollkommener Naivetät den Herakles, den Polydeuces, den Kastor u. Ad. für Menschen, die um ihrer Frömmigkeit willen von den Göttern in ihre Mitte aufgenommen worden seien. Ganz anders bei Philo. Er lässt Menschen, zum Theil verbrecherische Menschen, von den nachkommenden Erdengeschlechtern mit göttlicher Ehre beschenkt werden; er redet durchaus wie Einer, der von diesem Glauben berichtet, ohne ihn zu theilen.

Wenn wir nun ausgesprochenen Euemerismus in den Φοινικικά nicht verkennen können, so macht sie dies an und für sich

---

1) Der 'Αγρούηρος oder 'Αγρότης Philo's, der Erfinder des Ackerbaus (*fr.* 2 § 10) ist jedesfalls eine Person mit dem später genannten Ἐλιοῦν (עֶלְיוֹן) oder Ὕψιστος (§§ 12. 13), denn von jenem wird gesagt, dass er »vor andern Göttern (ἐξαιρέτως) der grösste genannt wurde bei den Bybliern«, offenbar eine Anspielung auf den Namen עֶלְיוֹן. Byblus aber war der Mittelpunkt des Adoniscultus.

2) Insofern der oben S. 15 erwähnte Μειλίχιος »der Schiffer« die Bezeichnung Ζεύς erhält, haben wir eine Gottheit in diesem Namen zu suchen, die kaum eine andere als Melkart sein kann (s. m. *Jahve et Moloch* S. 28 f.). Μελικέρτης, dessen Name sicher das phönicische *Melkart* ist, gilt bei den Griechen als Meergottheit (s. Fr. Lenormant, Die Anfänge der Cultur. Bd. II S. 240).

noch nicht zu einer Nachbildung des Werkes von Euemerus. In Phönicien, dessen Cultur weit älter war als die Griechenlands, konnte schon um vieles früher ein Verfall ihrer Grundlagen eintreten, und Euemerus selbst soll sich für eine seiner historisirenden Deutungen auf die Sidonier berufen haben[1]. Aus dem Euemerismus unserer Fragmente können wir also nur so viel entnehmen, dass sie uns keine Darstellung der phönicischen Religion in ihrer ursprünglichen volksthümlichen Gestalt bieten. Aber da Euemerus den Stoff zu seinem Götter-Roman in der Inschrift einer Säule des Zeustempels auf der Insel Panchäa gefunden haben will und desshalb seine Schrift ἱερὰ ἀναγραφή »das Tempelarchiv« benennt[2] — so sieht es wie eine Nachahmung aus, dass auch Philo's Sanchuniathon seine Nachrichten aus Tempelsäulen, ἀπόκρυφα Ἀμμουνέων (d. i. חַמָּנִים) γράμματα, gezogen haben soll (*fr.* 1 § 5). Die Eintheilung der Götter in Naturkräfte und vergötterte Menschen ist bei Euemerus[3] fast wörtlich wie bei Philo (*fr.* 1 § 7).

Renan[4] macht weiter darauf aufmerksam, dass die Erzählung Philo's, der Himmel habe seinen Namen οὐρανός von einem so benannten schönen Manne, die Erde den Namen γῆ von dessen nicht minder schöner Schwester dieses Namens erhalten (*fr.* 2 §§ 12. 13), erinnere an einige Verse aus dem dritten Buche der sibyllinischen Orakel *v.* 110—114:

Καὶ βασίλευσε Κρόνος, καὶ Τιτάν, Ἰαπετός τε,
Γαίης τέκνα φέριστα καὶ Οὐρανοῦ ἐξεκάλεσσαν
Ἄνθρωποι, γαίης τε καὶ οὐρανοῦ οὔνομα θέντες,
Οὕνεκα οἱ προφέριστοι ἔσαν μερόπων ἀνθρώπων

(d. h. die Menschen nahmen für Kronos, Titan und Iapetos wegen ihrer Vortreflichkeit als Eltern Himmel und Erde an).

In diesen Versen — aus einem Abschnitt, der von einem alexandrinischen Juden zur Hasmonäerzeit um 140 geschrieben[5]

1) Athenäus XIV, 658 *f.*

2) Eusebius (*Praep. ev.* II, 2. Bd. I S. 129 ff. *ed.* Gaisford) aus Diodorus Siculus.

3) A. a. O. S. 129 f.

4) S. 271.

5) S. Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte 1874 S. 515 ff.

— ist aber über Γῆ und Οὐρανός, ob sie Menschen oder Götter seien, gar nichts ausgesagt; eine gewisse Aehnlichkeit liegt allerdings in der euemeristischen Vorstellung von den drei Brüdern als Menschen, allein auf eine Abhängigkeit der Φοινικικά von der Sibylle ist daraus keineswegs zu schliessen.

6.

Dass aber der Verfasser der Φοινικικά in der That nicht vor Euemerus gelebt hat, wird weiter durch ihren Synkretismus erwiesen. Wir finden in den Φοινικικά Anklänge an ägyptische, griechische und jüdische, vielleicht auch an persische Vorstellungen. Aegyptische Elemente in phönicischen Religionsanschauungen — deren Vorhandensein bei Sanchuniathon von Movers und Röth weit überschätzt worden ist — deuten allerdings noch nicht nothwendig auf seleucidische Zeit. Von Uralters her bestanden Berührungen zwischen Aegypten und Phönicien, und wie zur Zeit der Hyksos semitische Gottheiten von den Aegyptern angenommen wurden, so mögen ebenso schon damals durch die vertriebenen Hyksos ägyptische Götter nach Kanaan und Phönicien verpflanzt worden sein. Allein was Philo von Taautos oder »Hermes Trismegistos« erzählt, den er ausdrücklich als ägyptisch benennt, dass es der älteste Interpret der Göttergeschichte und Rathgeber des Kronos sei (*fr.* 1 § 4, 2 § 15), ist genau die Rolle, welche Thoth oder Tat und Hermes seit der Ptolemäerzeit und später bei den Neuplatonikern und Harraniern in weitem Umfang spielen. — Was griechischen Einfluss betrifft, so ist jener Darstellung der Kämpfe des Kronos das Zeichen einer Parodie der Götterkämpfe bei Hesiod deutlich aufgeprägt. Den phönicischen Göttern werden ferner nicht nur griechische Namen beigelegt, was auf die Rechnung eines Uebersetzers geschrieben werden könnte, sondern die griechischen Gottheiten gelten dem Verfasser als identisch mit phönicischen, wenn er z. B. berichtet, dass Kronos das Land Attika seiner Tochter Athene (d. i. *Anâth*, ענת[1]) als Kö-

1) In einer *Bilinguis* wird ענת mit Ἀθηνᾶ wiedergegeben. Es ist die bei

nigreich zugewiesen habe (*fr.* 2 § 24). — Dass ferner das dem Sanchuniathon zugeschriebene Werk Beziehungen auf die Juden enthielt, wird von Porphyrius bei Eusebius ausdrücklich bezeugt (*fr.* 1 § 2). In den erhaltenen Fragmenten sind mit Sicherheit nur zwei derartige Stellen zu erkennen: dass Kronos seinen Sohn Ἰεοὺδ, d. i. den »Eingeborenen«, geopfert habe (*frr.* 4. 5), erinnert an die durch Abraham versuchte Opferung Isaak's, seines יָחִיד, d. i. Eingeborenen. Diesen alttestamentlichen Anklang in der Erzählung Philo's zu finden, sind wir dadurch berechtigt, dass sie in dem Περὶ Ἰουδαίων σύγγραμμα stand. Zudem ist es zweifelhaft, ob nicht der jetzt meist acceptirten Lesart Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες Ἦλ προσαγορεύουσι (*fr.* 5) die andere, welche Ἰσραήλ für Ἦλ hat, vorzuziehen sei[1], wo dann Israel mit Abraham verwechselt wäre. Dass Kronos die Beschneidung eingeführt habe (*fr.* 2 § 24), beruht auf der selben Ineinanderwirrung des Abraham und Saturn. Es ist nun nicht unmöglich, dass schon seit den Beziehungen Salomo's zu Hiram, dem Könige von Tyrus, die phönicischen Mythen mit israelitischer Geschichte vermengt wurden; allein jene beiden Beispiele aus Sanchuniathon führen unverkennbar auf die letzten vorchristlichen Jahrhunderte, wo, wie dann noch später bei den Kirchenlehrern der ersten Jahrhunderte, vielfach die israelitische Geschichte ganz in der selben Weise in die Sagen anderer Völker verflochten wurde, Melchizedek zu einem

---

griechischen Schriftstellern Anaïtis, auf ägyptischen Denkmälern Anata genannte Göttin (s. Schlottmann in den Verhandlungen der 28. Versammlung deutscher Philologen 1872 S. 156; vgl. m. *Jahve et Moloch* S. 33 f., wozu noch hinzuzufügen der Eigenname אנתתחן *Anâttachon* st. ענת־תחן *Hadr.* VII, bei Euting, Punische Steine S. 25 f.).

1) Prof. v. Gutschmid hat die Güte gehabt mir mitzutheilen, dass nach seinem Urtheil die Handschriften *A* und *H*, welche an unserer Stelle ηλ bieten, »eine von einem ebenso gescheidten als gewissenlosen Interpolator gemachte Recension ohne allen und jeden Werth darstellen« und Ἰσραήλ willkürlich in Ἦλ umgewandelt haben. Es lässt sich freilich ebensowohl denken, dass von den andern Handschriften statt eines ursprünglichen ηλ gelesen wurde ιηλ, die oft vorkommende Abkürzung für Ἰσραήλ, um so mehr, als in der Parallelstelle *fr.* 4 (wo *A* und *H* schreiben βῆλ) sich ἦλ bei *C. F. G* findet (s. die Ausg. Gaisford's).

Sohn des Herakles und der Astarte gemacht und Joseph mit Serapis, Nimrod mit Zoroaster identificirt wurden[1]. Gerade die israelitische Geschichte musste dem Verfasser der Φοινικικά für seinen euemeristischen Zweck besonders willkommen sein: denn hier fand er wirklich keine Göttergeschichte, sondern nur Erzählungen von Menschen, die er von seinem Standpunkt aus auf gleiche Stufe stellte mit den nach ihm von andern Völkern vergötterten Erfindern und Königen. — Andere Anklänge an das A. T., die man noch in den Φοινικικά hat finden wollen, sind zweifelhaft. Ob Οὔσωος (*fr.* 2 § 8) mit dem Esau der Bibel zu combiniren sei[2], wofür das von ihm Erzählte allerdings Anhaltspunkte bietet, und dann mit Renan darin eine Entlehnung aus dem A. T. zu erkennen sei, oder ob nicht vielmehr Usôos ein altsemitischer Gottesname, ist unsicher geworden, seit Fr. Lenormant[3] den Gottesnamen *Usu* in den assyrischen Keilinschriften gefunden haben will. In dem Namen Εἴσίριος oder Ἴσιρις (*fr.* 2 § 27) ist doch wohl eher der auch auf phönicischen Inschriften vorkommende Osir, Osiris, als mit Ewald[4] »Israel« zu finden. Ganz willkürlich ist es, wenn Renan in dem von Αἰών Berichteten (*fr.* 2 § 5) Anklänge an die biblische Eva entdecken will; denn schwerlich ist Philo's Angabe: εὑρεῖν δὲ τὸν Αἰῶνα τὴν ἀπὸ τῶν δένδρων τροφήν entstanden zu denken aus der bildlichen Darstellung der die Baumfrucht brechenden Eva. Auch ist es schwer denkbar, dass der Name Αἰών, wie Lenormant[5] annimmt, das biblische חַוָּה wiedergeben solle, nicht — was zunächst liegt — das phönicische עלם = עוֹלָם; freilich erwartet man neben Πρωτόγονος, als dessen Syzygos Αἰών erwähnt wird, eine weibliche Gottheit; aber wesshalb sollte dann Philo diese dem Πρωτόγονος vorangestellt haben?

1) S. Renan S. 317 f.; vgl. Movers Bd. I S. 86 f., Artikel »Phönizien« S. 388 f. Anmerk. 44.
2) Movers, Röth, Ewald, Bunsen, Renan, Spiegel.
3) *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose* 1871 S. 127 f.
4) Gesch. des Volkes Israel, 3. Aufl. Bd. I, 1864 S. 517 f.
5) *Lettres assyriologiques* Bd. II, 1872, S. 172.

Auch mit persischen Verhältnissen scheint der Verfasser der Φοινικικά nicht unbekannt gewesen zu sein. Es ist kaum zweifelhaft, dass der Name Μάγος (*fr.* 2 § 11) den »Magier« bezeichnet, denn schwerlich ist aus seiner Zusammenstellung mit Ἄμυνος zu schliessen, dass beides Völkernamen seien und jenes den Maoniten (מָעוֹן), dieses den Ammoniten (עַמּוֹן) bedeute, wie Röth[1] vermuthet. Aber es ist der persische Ursprung des Magierthums neuerdings sehr in Frage gestellt worden[2]. Deutlich dagegen ist der persische Einfluss, wenn der Abschnitt: Περὶ τῶν στοιχείων den »Magier Zoroastres« erwähnt (*fr.* 9). Da sich aber in eben diesem Abschnitt noch andere ähnliche Andeutungen einer den Schein des Archaismus abstreifenden Darstellung finden, wie die Nennung des Pherecydes und des Ostanes und ein Citat aus Arius Herakleopolites, so begünstigen diese Angaben die Meinung von Movers, dass die στοιχεῖα eine von der Φοινικικὴ ἱστορία verschiedene Schrift seien, welche sich gar nicht den Anschein der Abfassung durch Sanchuniathon gegeben habe. Der Inhalt des betreffenden Fragments lässt freilich sehr wohl eine Einreihung in den Zusammenhang der Φοινικικά zu.

7.

Wie es sich mit diesen Anklängen an Aegyptisches, Griechisches, Israelitisches und vielleicht Persisches im Einzelnen verhalten möge — ausgesprochener Maassen will Philo nachweisen, dass von den Phöniciern und Aegyptern die andern Völker ihre Götterlehre erhalten hätten[3]. Dieses Bestreben ist so sehr mit dem ganzen Gange der Darstellung verwachsen, dass es — wenn Philo nur eine Uebersetzung geliefert hat — schon in dem phönicischen Original sich gefunden haben muss. Dieses wäre darnach frü-

---

1) A. a. O. S. 274.

2) S. Ewald in den Götting. Gel. Anz. 1874 S. 939 f.

3) *Fr.* 1 § 7: οἱ παλαίτατοι τῶν βαρβάρων, ἐξαιρέτως δὲ Φοίνικες καὶ Αἰγύπτιοι, παρ' ὧν καὶ οἱ λοιποὶ παρέλαβον ἄνθρωποι, θεοὺς ἐνόμιζον μεγίστους τοὺς τὰ πρὸς τὴν βιωτικὴν χρείαν εὑρόντας κτλ. Weiteres bei Movers Bd. I S. 126.

hestens mit Renan in seleucidische Zeit zu verlegen; denn in älterer Zeit konnte es keinem Phönicier in den Sinn kommen, die einheimische Göttergeschichte dadurch zu heben, dass er behauptete, die griechische sei aus ihr entlehnt. Die Pseudonymität, welche unter dem Namen Sanchuniathon's das Werk einem hohen Alterthum beilegte, wäre demnach einem phönicischen Autor der Seleucidenzeit zuzuschreiben. Halten wir mit diesem Resultat nun den oben aus der angeblichen Verbergung des Werkes entnommenen Grund des Verdachtes gegen Philo's Aufrichtigkeit zusammen, so scheint uns die grössere Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, dass erst Philo das Werk, wie es in Fragmenten uns vorliegt, zusammengestellt und also selbst vorgenommen hat was er dem Sanchuniathon beilegt. Wir glauben demnach, dass dem Urtheile der neueren Kritik gegenüber das von Movers wieder geltend zu machen ist. Nicht ganz aber können wir mit dem gelehrten Kenner des phönicischen Alterthums übereinstimmen, wenn er hinsichtlich der Quellen Philo's geradezu auf ihn überträgt, was dieser von Sanchuniathon's Benutzung der Tempelsäulen aussagt[1].

Dafür dass Philo's Berichte, wie er angibt, den Inschriften auf Tempelsäulen entnommen seien, haben wir keinen sichern Anhalt. Zwar wissen wir, dass der Periplus des Hanno auf einer Säule eingegraben war, dass also Säulen von den Phöniciern zu Erinnerungsinschriften benutzt wurden, aber von einer Sitte, solche Säulen mit Göttermythen zu beschreiben, wissen wir nichts. Freilich mussten in solchen Inschriften wie in den noch erhaltenen Götternamen vorkommen. Schwerlich jedoch konnte Philo daraus seine Kosmogonieen und die Göttergeschichte entnehmen. Dass es aber schon in früherer Zeit irgendwelche Darstellungen der Theogonie und Göttergeschichte gab, ist als sicher

---

1) Säulen mit hieratischen Inschriften nimmt als Quelle Sanchuniathon's auch Baron Eckstein an in seinen sehr verworrenen Untersuchungen *Sur les sources de la cosmogonie de Sanchoniathon*, im *Journal Asiat.* Serie V Bd. XIV und XV, 1859. 60.

anzunehmen. Jede Stadt hat wohl ihre eigenen mit Bevorzugung ihrer Schutzgötter besessen. Solche Aufzeichnungen und wohl auch mündliche Ueberlieferung hat Philo benutzt und mit fremdländischen Elementen verwoben. Daneben wurden von ihm, wie Movers und Renan richtig erkannt haben, bildliche Darstellungen der Götter als Quellen verwerthet: weil Philo Astartebilder mit den Mondhörnern auf dem Haupte kannte, erzählt er, die Göttin habe sich Hörner aufs Haupt gesetzt als Sinnbild der Herrschaft; weil er die selbe Astarte anderwärts mit einem Stern abgebildet sah, berichtet er, sie habe, die Erde durchirrend, einen vom Himmel gefallenen Stern gefunden und ihn auf der heiligen Insel Tyrus zum Heiligthum gemacht (*fr. 2* § 24). Wenn wir oben Renan's Deutung des Αἰών aus einer bildlichen Darstellung der Eva abgelehnt haben, so hat er dagegen mit Recht bei der Erfindung des Essens der Baumfrüchte durch Aion erinnert an die Inschrift: *Saeculo* (Αἰών, עלם) *frugifero* auf einer Goldmünze des in Hadrumet geborenen Albinus, und auf Votivinschriften für den carthagischen Gott, der als מלך עלם bezeichnet wird, finden wir Fruchtgehänge dargestellt. Gerade diese Entstehung einer historisirenden Erklärung Philo's ist sehr charakteristisch für sein Verfahren überhaupt.

Trotzdem wir aber die Φοινικικά für das Werk eines späten Phöniciers halten, der die alten Göttergeschichten seines Volkes und den diesem wahrscheinlich ehrwürdigen Namen des Sanchuniathon nur benutzte, um seinem euemeristischen Urtheil Ausdruck und Ansehen zu geben, haben die Fragmente Philo's einen hohen Werth. Gesetzt, alle Mittheilungen, die wir über die Religion der Griechen besitzen, wären verloren gegangen, es wäre uns aber statt dessen die Schrift des Euemerus erhalten, so würde auch diese nach Allem, was wir von ihr wissen, eine unschätzbare Fundgrube sein für die Kunde von der griechischen Religion; denn Euemerus hat im Volksglauben wirklich bestehende Mythen vorgetragen und sie nur in seinem Sinne gedeutet. So auch Philo. Wenn wir die historisirende Auslegung bei Seite lassen, wenn wir

von allen Namen absehen, für welche sich ein phönicisches Analogon nicht nachweisen lässt, so dürfen wir den allerdings kleinen Rest als echt phönicisch betrachten, denn sicher ist hier nichts erfunden, sondern nur in kühner Mischung viel Unverwandtes zusammengestellt. Die Namen der Philonischen Götter, die er als phönicisch gibt, sind unzweifelhaft echt; was er von ihnen erzählt, ist sicher die historisirende Deutung alter Mythen, bildlicher Darstellungen oder auch ritueller Handlungen. Bemerkenswerth ist ferner die vielfach vorkommende Ordnung der Götter in Triaden, wie wir sie ebenso bei den Babyloniern und Assyriern finden. Während aber dort die Triaden nur aus männlichen Göttern bestehen, wird im Sanchuniathon wenigstens einmal eine weibliche Gottheit unter den Dreien erwähnt: Astarte, Zeus Demarûs und Adôdos (*fr.* 2 § 24), wie auch Menander und Dius bei Josephus als tyrische Triade nennen: Zeus Olympios, Herakles und Astarte. Der phönicische Polytheismus ist darnach eine Stufe weiter vorgeschritten als der babylonisch-assyrische: während hier die Triaden die dreifache Entfaltung des Leben setzenden männlichen Gottesprincips repräsentiren, ist bei den Phöniciern das zweite Princip in eine Reihe mit dem ersten gestellt. — Doch nicht nur Namen und Ordnung der Götter können wir aus Sanchuniathon entnehmen: selbst über die letzte Bedeutung der phönicischen Gottheiten gibt er uns wichtige Aufschlüsse. Die Erklärung der Götter als Naturkräfte musste ihm, dem Euemeristen, höchst unbequem sein, und doch vermag er sie nicht ganz zu beseitigen und stellt sie unvermittelt neben seine historisirende Erklärung, indem er angibt, dass »Sonne, Mond und Planeten, die Elemente und was damit verwandt« von den Phöniciern für Götter gehalten worden seien (*fr.* 1 § 7). Um so schwerwiegender ist dies Zeugniss für den Charakter der phönicischen Religion als pantheistischer Naturreligion. So weit wir die phönicische Religion zurückverfolgen können, beruht sie in der That auf einer Vergötterung aller Naturkräfte, welcher die Gewalten des leuchtenden Himmels wie die der befruchtenden Gewässer für Götter,

die grünen Bäume der Erde wie die vom Himmel gefallenen Meteorsteine als Spuren der Gottheit galten.

Aber allerdings, wenn wir Alles aus den Fragmenten ausscheiden, was in dem Verdacht steht fremdländische Zuthat zu sein, so ist der Rest, welcher als echt phönicisch bleibt, sehr gering, und wenn wir diesen unscheinbaren Gewinn aus Sanchuniathon zusammenhalten mit der spärlichen Auskunft, welche uns die übrigen Quellen über die Religion der Phönicier gewähren, so müssen wir sagen, dass für uns noch heute wie einstmals zu Eliä Zeiten die Bealim Phöniciens sei es schlafen sei es über Land gegangen sind.

Doch auch für die *Erklärung des A. T.* können wir wenigstens *einen* Gewinn aus Sanchuniathon ziehen. In wie späte Zeit wir die Formung seiner beiden Kosmogonieen verlegen mögen, wenn wir sie mit den babylonischen des *Berossus* und *Eudemus*, den phönicischen des *Mochus* und *Eudemus* vergleichen, so können wir nicht verkennen, dass ein altsemitischer Kern in ihnen enthalten sein muss. Die Anklänge an die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte bei Sanchuniathon — des χάος oder der Βάαυ an das תהו ובהו, des πνεῦμα an die רוּחַ der Genesis — sind schwerlich aus den heiligen Urkunden Israel's entlehnt, sondern beruhen auf Vorstellungen, welche die Israeliten von ihren Ursprüngen her mit ihren Stammverwandten gemein hatten. Während aber bei diesen die naive Vorstellung eines kindlichen Zeitalters sich auflöste in die materialistische Form, welche Philo uns bietet, ward durch Vermittelung des prophetischen Geistes in Israel aus der Vorstellung eines physischen Gotteshauches die eines geistigen Gottes, der, über die Materie erhaben und sie nach seinem Willen gestaltend, Erde und Himmel mit all ihrem Heer erschafft. Es bestätigt sich hier, was sich überall bei einer Vergleichung der alttestamentlichen Religion mit den Religionsvorstellungen der den Israeliten verwandten Völker herausstellt: die Elemente einer anfänglich allen Semiten gemeinsamen Naturreligion sind in die Offenbarungsreligion übergegangen, nicht ohne

zugleich mit dieser Verschmelzung eine läuternde Schmelzung zu erfahren. Die Vorstellungen des Naturdienstes mussten in jener Selbstauflösung enden, welche wir bei Philo finden, und gerade die Vergleichung der Fragmente des Euemeristen von Byblus, welcher bei der Verzweiflung am alten Götterglauben angelangt ist, mit der Religionsurkunde der Israeliten lehrt uns, dass hier ein durchaus neues Princip, der über den mythologischen Process hinaus hebende Geist Gottes, der Geist der Offenbarung waltet.

II.

Die Anschauung des Alten Testaments von den Göttern des Heidenthums.

Die Anschauung des Alten Testaments von den Göttern des Heidenthums.

Dem Heidenthum der alten Welt war die Anschauung eigen, dass über jedes Land dessen eigene Götter Macht haben, indem dabei die Realität der Götter eines fremden Volkes vollständig anerkannt wurde. So schildert wenigstens das A. T. die Anschauung der Nichtisraeliten, und wir haben Grund, eben diese als die ältere des Heidenthums überhaupt anzusehen; denn allein dieser Particularismus machte andererseits wieder jene Herübernahme fremder Culte möglich, welcher wir fast bei allen Völkern des Alterthums begegnen, gerade weil den fremden Göttern für ihre Verehrer ebenso gut reales Dasein zuerkannt wurde als den Göttern des eigenen Landes. Wenn ein heidnisches Volk in dauernde Berührung mit einem andern kam, vermehrte es bereitwilligst seine eigene Götterversammlung durch die Aufnahme von Göttern der Fremden: die Sieger eigneten sich die Gottheiten der Besiegten wie die Besiegten die der Sieger an; die Colonisten brachten den Dienst ihrer einheimischen Götter dem Volke, unter welchem sie wohnten, und Handelskarawanen verpflanzten ins heimische Land die Culte der Fremden. Die Griechen überkamen den Adonis von den Phöniciern, die Perser die Anahita von den Babyloniern, die Phönicier den Osiris aus Aegypten. Wegen jener Anerkennung der Realität der fremden Götter ist keine der heidnischen Religionen missionirend aufgetreten; ausser den monotheistischen Religionen hat allein der Buddhismus Mis-

sion getrieben, weil er den Dienst der Naturgötter beseitigte. Zu einem grossen Theile beruhen die polytheistischen Religionen schon in ihren Anfängen auf der Anerkennung der fremden Gottheiten; denn wenn der Polytheismus einerseits dadurch entstanden ist, dass die verschiedenen in der Natur wirkenden Kräfte gesondert verehrt wurden, so ist er weiter nicht minder auf dem Wege ausgebildet worden, dass eine und die selbe Naturkraft nach den verschiedenen Orten ihrer Verehrung zu der Vorstellung unterschiedlicher Gottheiten führte, nur dass in den ältesten Zeiten dieser Austausch bloss zwischen den verschiedenen Orten eines und des selben Volkes stattgefunden haben wird. Wenn später die Griechen und Römer in den Gottheiten anderer Völker überall ihre eigenen wiedererkannten, in Auramazda und Baal den Zeus oder Jupiter, in Ptah den Hephästos und in dem Gott der Araber den Dionysos, so beruht dies theils auf der späteren Verachtung der fremden Völker als Barbaren, denen in der Religion keine selbständige Bedeutung eingeräumt werden konnte, theils auf der philosophischen, nicht volksthümlichen Anschauung, dass überall die selbe Gottheit unter verschiedenen Namen verehrt werde. Allein die Entlehnungen aus dem Götterkreise fremder Völker in der ältesten Zeit auch bei Griechen und Römern zeigen, dass dies nicht die ursprüngliche Anschauung war. Als darum gegen das Ende der römischen Zeit das ermattende Heidenthum in seine Anfänge zurückfiel, als der Stolz der Römer den Barbaren gegenüber gebrochen war und die geistigere Auffassung der Gottheit wieder der Verehrung der Naturkräfte wich, da führte man den Dienst der ägyptischen Isis und des persischen Mithra auf italischem Boden ein, als seien dies andere Gottheiten als die bisher von den Römern verehrten.

Es ist schon vielfach die Frage aufgeworfen worden, ob jene Auffassung aller Culte, wenn auch nicht als gleichberechtigter, so doch als berechtigter der alttestamentlichen Religion mit den übrigen Religionen des Alterthums gemeinsam war, ob Jahwe nur als der Gott des Volkes Israel galt und ausserhalb dieses

Gebietes der Bereich anderer Gottheiten war. In diesem Falle wäre der alttestamentliche Monotheismus nichts Anderes als die Verehrung eines einzigen Volksgottes. Dass dies durch lange Zeit hindurch die volksthümliche Anschauung in Israel war, wird kaum Jemand bestreiten, noch weniger aber irgend Einer für den ganzen Umfang der alttestamentlichen Schriften diesen Glauben in Anspruch nehmen; dass mindestens in allen nachexilischen Büchern Jahwe als der Eine wahre Gott gilt, neben welchem es einen andern nicht gibt, muss Jeder zugestehen. Allein bis auf die Zeit des Exils wird allerdings von den Göttern der Völker geredet, als ob sie wirklich Götter seien. Es fragt sich, wie diese Aussagen zu vereinbaren sind mit anderen, welche allein Jahwe das Gottsein zuzuerkennen scheinen, ob sich eine allmähliche Entwickelung des monotheistischen Glaubens nachweisen lasse.

Wenn indessen im A. T. von den Göttern der Nichtisraeliten als von realen Mächten geredet wird, so setzt dies nicht nothwendig voraus, dass sie wirklich als andere Götter neben Jahwe gedacht seien. Sie können, wo ihnen Realität zuerkannt wird, etwa vorgestellt sein als dämonische Mächte. Wiederholt sind in der Religionsgeschichte die Götter eines älteren Religionssystems nicht aus dem Glauben ausgerottet, sondern zu Dämonen degradirt worden. Die Anhänger Zoroaster's haben die Dewa's ihrer brahmanischen Vorfahren in böse Dämonen umgewandelt. Auf Ceylon wurden nach Einführung des Buddhismus die alten Götter des Çiwaismus zu bösen Geistern. Im Volksglauben des Mittelalters und noch der Neuzeit leben die Götter des deutschen Heidenthums fort als dämonische Mächte: Wodan im wilden Jäger, als Frau Holle die Holda. Auch in einem ägyptischen Zauberpapyrus etwa aus der zwanzigsten Dynastie gelten die kanaanitischen Gottheiten Anata (ענת) und Astarta (עשתרת) als böse Wesen, als »Geschöpfe des Set«, des Gottes, auf welchen alles Verderbliche zurückgeführt wird[1]. Da diese semitischen Gottheiten den

1 S. Eduard Meyer, Set-Typhon. Leipz. 1875 S. 41. 57 f.

Aegyptern wahrscheinlich von der Hyksoszeit her bekannt waren, so gehörten für sie diese Götter einem untergegangenen Religionssystem an. Bei denjenigen Gnostikern, welche ausdrücklich mit der jüdischen Religion im Gegensatz zu der Grosskirche gebrochen hatten, lebt doch der alttestamentliche Gott und der Hofstaat, mit welchem ihn die nachalttestamentliche jüdische Theologie umgeben hatte, entweder als untergeordneter Demiurg mit seinen Engelschaaren oder als böser Dämon, als κοσμοκράτωρ oder θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου fort. Ebenso könnten auch für die Israeliten die Götter einer früheren heidnischen Periode unter dem Einflusse des Jahwedienstes zu Dämonen geworden sein, und von da aus wäre es dann weiter möglich, dass ihnen auch die Götter fremder Völker als Dämonen galten. Die alexandrinischen Juden, deren Anschauung ins Neue Testament und über die Zeiten der Kirchenväter hinaus bis in die Anfänge der protestantischen Theologie und wieder in die Neuzeit hineinreicht, sahen die Götter des Heidenthums an als wirklich existirende böse Mächte. Es ist dies die Anschauung, welche unter vielen Andern Justin und Tatian vertreten, wenn sie von den Heidengöttern reden als von gefallenen Engeln, welche den Dienst der Völker für sich in Anspruch genommen hätten. Jakob von Sarug lässt in seiner Rede vom Falle der Idole die Götter auftreten als ein streitbares Heer unter der Führung des Satans, und in des Satans Gefolge führt noch Milton im *Paradise lost* die Götterwelt des Heidenthums auf, von Moloch »dem schreckensvollen Fürsten« an bis auf alle Götter Ioniens und Hesperiens.

Auf die eine oder die andere Weise hat man auch im A. T. die Realität der heidnischen Götter ausgesprochen gefunden. P. v. Bohlen[1], Bruno Bauer[2], Max Müller[3] u. A. haben wenigstens in älteren Stücken des A. T. die Anschauung gefunden,

1) Genesis 1835, Einleit. S. CI. Comment. S. 284.
2) Die Religion des A. T. 1838 Bd. I S. 149 f.
3) Essays Bd. I, 1869 S. 318 ff.

dass Jahwe allein der Volksgott Israel's sei, über die übrigen Völker andere Gottheiten gebieten. Andere wie unter den Neueren Chr. A. Crusius[1], Menken[2], Beck[3], v. Hofmann[4], Delitzsch[5], H. Schultz[6] wollen die alexandrinische Anschauung von den Göttern als Dämonen schon an einigen Stellen des A. T. ausgesprochen finden[7]. Dagegen haben Baumgarten-Crusius[8], Hengstenberg[9], Umbreit[10], Hupfeld[11], Oehler[12] behauptet, dass von den alttestamentlichen Schriftstellern die Götter der Heiden durchgehends als nichtseiende dargestellt würden. Die Vertreter der ersten Auffassung wollen sämmtlich, die der zweiten zum Theil ihre Darstellung nur mit Bezug auf einzelne Stellen, nicht für die gesammte alttestamentliche Anschauung geltend machen, und es können je für die verschiedenen Zeiten und die verschiedenen Schriftsteller des A. T. alle drei Meinungen neben einander ihre Berechtigung haben. Es finden sich in der That solche Aussagen im A. T., welche darauf hinweisen, dass in einer älteren

1) *Hypomnemata ad theologiam propheticam* Bd. I, 1764 c. II § 55 S. 144 ff.

2) VIII. Homilie über den Elias 1804 (Schriften Bd. II S. 103 ff.).

3) Einl. in das System d. christl. Lehre 1. Aufl. 1838 S. 102 f. Die christl. Lehrwissenschaft 1. Aufl. Bd. I, 1841 S. 259 (mit Bezug auf Deut. 32, 17 f. Ps. 106, 35—39).

4) Weissagung und Erfüllung. Erste Hälfte 1841 S. 120 (mit Bezug auf Ex. 12, 12 [vgl. Num. 33, 4]; 15, 11; 18, 11. Ps. 89, 7; 97, 9. I Kön. 8, 23). Hofmann fasst sein Urtheil dahin zusammen: »Es wirken geistliche Gewalten, אֵלִים, אֱלֹהִים, בְּנֵי אֱלֹהִים in der körperlichen Welt, aber in der Welt, welche Gott der Vater Jesu Christi erschaffen hat, erhält und regiert. Sie sind also Geister, aber nicht ursprünglich, und gewaltig, aber nur wo der Schöpfer sie walten lässt. Wollen sie wider Gott den Schöpfer seyn, oder will man sie neben ihm haben, so sind sie אֱלִילִים, לֹא אֵל (Lev. 19, 4. Deut. 32, 21).«

5) Bibl. Psychologie. (1. Aufl. 1855) 2. Aufl. 1861 S. 305 (mit Bezug auf שֵׁדִים).

6) Alttestamentl. Theologie 1869 Bd. II S. 133 (nur mit Bezug auf Jes. 24, 21).

7) Auch Knobel, Der Prophetismus der Hebräer 1837 Bd. I S. 240 gibt diese Vorstellung für das A. T. wenigstens als möglich zu. Vgl. seine Bemerkungen zu Ex. 20, 4 (1858), wo vorsichtig als alttest. Anschauung vertheidigt wird, dass »die ausser Jehova angenommenen Götter« nicht existiren »als Götter«.

8) Grundzüge der biblischen Theologie 1828 S. 34 f.

9) Die Authentie des Pentateuches Bd. I, 1836 S. 247 f.

10) Der Brief an die Römer 1856 S. 242 ff.

11) Zu Ps. 96, 5 (1862).

12) Theologie des A. T. Bd. I, 1873 S. 155 ff.

Zeit Jahwe lediglich als der nationale Gott des einzelnen israelitischen Volkes galt, und diese Auffassung hat sich im Bewusstsein des Volkes bis tief in die geschichtliche Zeit hinein erhalten. Neben einem solchen Gott haben für andere Völker andere Götter volle Realität. Dagegen kennen die alttestamentlichen Schriftsteller selbst durchaus nur Jahwe als den Einen wahren Gott; allein auch sie fassen in der älteren Zeit lediglich sein Verhältniss zu Israel ins Auge, so dass sie trotzdem von den Göttern der Heiden reden können, als seien sie wirklich, weil sie von den Heiden als Götter anerkannt werden und für jene alttestamentlichen Schriftsteller die Stellung der Heidenwelt zu dem wahren Gott gar nicht in Betracht kommt — ein Gesichtspunkt, unter den in vortrefflicher Weise H. Schultz die betreffenden Aussagen des A. T. gestellt hat[1]. Dann finden sich auch einige wenige Stellen im A. T., wo die Anschauung sich geltend zu machen scheint, dass die Götter des Heidenthums nicht zwar dem Gott Israel's nebengeordnet, wohl aber ihm untergebene Wesen realer Existenz seien.

Da bei einer Untersuchung dieser Fragen eine bestimmte Ansicht über das streitige Alter einzelner alttestamentlicher Schriften nicht vorausgesetzt werden darf, um so weniger als eine solche Anschauung von der Beantwortung jener Fragen nicht unabhängig sein kann — so glauben wir bei dieser Untersuchung nur in der Weise verfahren zu können, dass wir die verschiedenen im A. T. niedergelegten Anschauungen vom Heidenthum nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet darstellen, zunächst ohne Rücksicht auf die Schriften, in welchen sie niedergelegt sind, und nur innerhalb der Unterabtheilungen, soweit es thunlich ist, die Aussagen des A. T. in historischer Folge wiedergeben. Erst das Ergebniss der Unterscheidung verschiedener Anschauungsweisen über diesen Punkt kann eine geschichtliche Entwickelung dieser Auffassungen ermöglichen[2]. Wir wollen demnach darstellen zuerst jenen Volks-

1) A. a. O. Bd. I S. 261 ff.

2) Einiges, wie die exilische Abfassung des II. Theiles des Jesaja, die Ueber-

glauben, welcher die Elohim der Heiden in eine Reihe mit Jahwe stellte, dann die Aussagen der alttestamentlichen Schriftsteller selbst, welche von den fremden Göttern reden als seien sie Götter, weiter jene, welche den Göttern ausser Jahwe das Dasein als Götter absprechen, und zuletzt die Aussprüche, in welchen man die fremden Elohim zwar nicht als göttliche, aber doch als reale (dämonische) Wesen aufgefasst gefunden hat. Am Schlusse soll dann durch eine Vergleichung dieser verschiedenen Aussagen von den Göttern der Heiden mit denen von der Einzigkeit Jahwe's der Versuch gemacht werden, ob sich eine stetig fortschreitende geschichtliche Entwickelung der monotheistischen Erkenntniss in den Aussagen von Jahwe einerseits und den Göttern der Heiden andererseits nachweisen lasse.

I.

Die im A. T. als die volksthümliche dargestellte Anschauung von den Göttern der Heiden.

Die alttestamentliche Tradition ist sich zum Theil noch einer Zeit bewusst, da die Vorfahren des Volkes Israel einer Vielheit von Göttern, »anderen Göttern«, dienten (Jos. 24, 2. 14 f., vgl. Gen. 31, 19. Ez. 20, 24), und der Plural der Bezeichnung für den Einen Gott der späteren Zeit אלהים lässt sich kaum anders verstehen als dahin, dass eine Mehrheit von Göttern in dem Einen Gott der alttestamentlichen Religion zusammengefasst wurde, setzt also ursprünglichen Polytheismus voraus[1]. In den uns vorliegen-

---

zeugung, dass der Deuteronomiker der Zeit des Jeremia angehöre, ist hier als sicheres Ergebniss der Kritik von vorn herein vorausgesetzt. Wir glauben aber, dass die Richtigkeit dieser das Deuteronomium betreffenden Annahme gerade durch seine Uebereinstimmung mit Jeremia hinsichtlich »anderer Götter« ausser Jahwe wesentlich erhärtet wird.

1) Freilich wird der Plural אֱלֹהִים zur Bezeichnung eines einzelnen heidnischen

den geschichtlichen Darstellungen ist überall das Bekenntniss zu Einem Gott als die legale Religion Israel's gesetzt; alle alttesta-

---

Gottes gebraucht (Richt. 11, 24. I Kön. 11, 5. II Kön. 1, 2 u. a. St. und sogar von einem Gott ausgesagt in Verbindung mit dem Verbum im Plur. Ex. 32, 4. 8., vgl. I Sam. 28, 13. II Kön. 5, 7., wo deutlich אלהים einen Einzelnen bezeichnet, wie auch der Plur. תְּרָפִים da steht, wo nur von einem Bilde die Rede ist I Sam. 19, 13. 16); allein dies kann doch auf Grund dessen geschehen, dass Israel sich einmal daran gewöhnt hatte, diesen Plur. zur Bezeichnung des Einen Gottes zu verwenden. Es kann weiter nicht in Frage kommen, dass dieser Plur. im Bewusstsein der alttest. Zeit lediglich die Fülle der Macht in dem Einen Gott Israel's bezeichnet (man beachte die Verbindung mit dem singul. Adj. אֱלֹהִים חַי II Kön. 19, 16), nicht sowohl ein *pl. majestatis* als ein *pl. magnitudinis* (Storr, Schelling) oder ein intensiver Plur. (Delitzsch), ähnlich dem Gebrauch des Plurals zur Bezeichnung des Abstractums (vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel 3. Aufl. Bd. I S. 459; Ausführl. Lehrbuch § 179[a]); vgl. אֲדֹנִים קָשֶׁה Jes. 19, 4; ebenso von einem Herrn der *stat. constr.* אֲדֹנֵי Gen. 39, 20; 42, 30. 33; אֲדֹנִים und בְּעָלִים vor Suffixen in singularischer Bedeutung, auch מְרִימָיו Jes. 10, 15. Dagegen kann ein Beweis für ursprüngliche Pluralbedeutung des Wortes unmöglich in den Stellen gefunden werden, wo Elohim (Jahwe) mit »wir« redet (Gen. 1, 26; 3, 22; 11, 7); denn Gen. 1, 26; 11, 7 ist der Plural als Selbstaufforderung zu erklären oder besser communicativ, indem man annimmt, dass Gott sich hier zusammenschliesst mit den anderen himmlischen Wesen, den Engeln, wie dies sicher der Fall ist Gen. 3, 22. Deutlich zeigt der an allen drei Stellen mit אלהים oder יהוה verbundene Sing. des Verbums, dass ein Rest von Polytheismus in jenem »wir« nicht zu erkennen sei. Allein eine Bezeichnung Gottes, welche auf der Grundlage des Monotheismus inmitten einer polytheistischen Welt entstanden wäre, würde doch auch den Schein des Polytheismus vermieden haben. Wir können uns diese pluralische Bezeichnung des Einen Gottes Israel's nur so entstanden vorstellen, dass in ihm Alles, was sonst an göttlichen Mächten (אלהים) in der Besonderung verehrt wurde, zusammengefasst gedacht ward; somit wird durch diese Bezeichnung der Eine, אלהים genannte, Gott über alle andern Götter erhoben, das Dasein solcher aber noch nicht geradezu ausgeschlossen. Nicht anders wird es sich mit dem äthiopischen አምላክ *amlâk* = Gott (eig. »Herren«) verhalten, welches wohl aus der Zeit des Polytheismus in die Sprache des Monotheismus übergegangen ist. Man wende dagegen nicht ein, dass auch die Sprache einer späteren offenbar monotheistischen Zeit neue Pluralformen bildete zur Bezeichnung des Einen Gottes Israel's: קְדֹשִׁים Hos. 12, 1 (mit singul. Adj. נֶאֱמָן); Spr. 9, 10; 30, 3; בּוֹרְאִים (בּוֹרְאֶיךָ) Koh. 12, 1; עֹשִׂים (עֹשַׂי, עֹשָׂיו, עֹשַׂיִךְ; die Suffixe sind hier doch wohl mit Olshausen und Delitzsch zu Ps. 149, 2 für Pluralsuff., nicht mit Hupfeld, Hitzig zu ders. St., vgl. Gesenius § 93, 9 für Singularsuff. mit Jod als drittem Radical zu halten, da das Singularsuffix Hiob 40, 19 lautet: עֹשׂוֹ und Jes. 54, 5 die Verbindung von עשׂיך mit dem Plur. בעליך auch jenes als Plur. kennzeichnet; vgl. jedoch I Sam. 19, 4: מַעֲשָׂיו טוֹב); Jes. 54, 5 (בֹעֲלַיִךְ עֹשַׂיִךְ) mit darauf bezüglichem singular. Suffix: יהוה צבאות שְׁמוֹ); Ps. 149, 2 (עֹשָׂיו parallel mit מַלְכָּם); Hiob 35, 10

mentlichen Schriftsteller stehen auf dem Grunde desselben, und es kann nur fraglich sein, ob dieses Bekenntniss als wirklicher Monotheismus zu verstehen, ob darin nicht eher Monolatrie oder Henotheismus als Monotheismus zu erkennen sei.

Ein schwacher Nachklang ursprünglicher Vielgötterei zeigt sich deutlich in der bis in späte Zeit fortdauernden und ausdrücklich auf die Väter Israel's zurückgeführten Verehrung der Teraphim, in welchen man jedoch nur untergeordnete göttliche Wesen scheint erkannt zu haben, denen etwa die selbe Stelle eingeräumt wurde wie im katholischen Volksglauben den Heiligen. Auch in der sprichwörtlichen Redensart: »Wein, der Götter und Menschen erfreut« (Richt. 9, 13., vgl. v. 9) zeigt sich ein Rest ursprünglichen polytheistischen Naturdienstes der Hebräer; denn schwerlich wurde ein solcher Ausdruck von einem andern Volk entlehnt. Wenn von dem Zauberweibe zu Endor erzählt wird, dass sie beim Erblicken des Schattens Samuel's aussagte: »Elohim sehe ich aufsteigen aus der Erde« (I Sam. 28, 13), so kann das nicht ausdrücken sollen, dass sie Jahwe zu sehen glaubte, sondern ein anderes göttliches Wesen. Diese mit dem durchaus monotheistischen Standpunkte der Verfasser der Bb. Samuelis nicht über-

(als Appos. zu אֱלוֹהַּ); vgl. in alten Ausgg. des Morgengebets רצון קוניהם »den Willen ihres Schöpfers« (bei Delitzsch zu Kohel. 12, 1). Wohl nicht hierher gehört גְּבֹהִים Kohel. 5, 7., was schwerlich von Gott zu verstehen (s. Delitzsch z. d. St.), auch nicht עֹשֶׂיהָ Jes. 22, 11, welches nach dem parallelen יֹצְרָהּ als Singul. zu erklären ist. Diese späteren pluralischen Bezeichnungen Gottes beweisen nichts, da sie offenbar Nachahmungen sind der nun einmal mit singularischer Bedeutung gebrauchten Bezeichnung Gottes als אלהים; vgl. אלהים קדשים Jos. 24, 19. Auch lässt sich nicht gegen die ursprünglich polytheistische Bedeutung von אלהים einwenden, dass der Singular אֱלוֹהַּ erst eine Bildung der späteren Zeit sei; denn wenn einmal אלהים zur Bezeichnung Eines Gottes gebraucht wurde, so war gar nicht das Bedürfniss der Singularform vorhanden. Eben desshalb soll dieser Singular nirgends einen Gegensatz bilden zu der pluralischen Bezeichnung Gottes mit אלהים; denn er wird nur im poetischen Stil gebraucht. — Vgl. über die ursprünglich polytheistische Bedeutung von אלהים: M. Müller a. a. O. S. 324. H. Schultz a. a. O. Bd. I S. 121 f. Delitzsch, Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche Bd. XXXV, 1874 S. 219 f. Auch Ewald, Geschichte Bd. I S. 459 erklärt: »Die Entstehung eines solchen Pluralwortes für Gott setzt durch sich selbst voraus, dass man schon in jener Urzeit wo dies Wort sich so ausbildete viele Götter sich denken konnte.«

einstimmende und darum sicher treu referirte Vorstellung kann nur dahin verstanden werden, dass es der göttlichen Wesen mehrere gebe[1]. Auch Manches sonst noch, worin der Naturdienst der späteren vom Jahwedienst abgefallenen Israeliten sich mit dem der Kanaaniter berührt, wird nicht auf Accommodation an kanaanäischen Brauch, sondern auf althebräisches Heidenthum zurückzuführen sein[2]. Als einen Rest dieses ursprünglichen Polytheismus haben wir weiter die lange und weit verbreitete Anschauung des Volkes anzuerkennen, dass Jahwe nur über Israel Gott sei, über andere Völker andere Götter gebieten. Das Volk dachte sich das Verhältniss Israel's zu Jahwe in der Weise, dass er einer von den vielen (einstmals auch von Israel verehrten) Göttern sei, welchen man als den speciellen Schutzgott Israel's anzuerkennen habe.

Anders lässt sich das Wort Jephta's an den Ammoniterkönig nicht verstehen: »Hast du nicht in Besitz genommen was dir zum Besitze gab Kemosch, dein Gott?« (Richt. 11, 24); denn der unmittelbar folgende Zusatz: »und Alles was vertrieben hat Jahwe, unser Gott, vor uns her, das nehmen wir in Besitz« zeigt deutlich, dass Jephta sich nicht etwa nur auf den Standpunkt des Ammoniterkönigs versetzt, sondern dass er Kemosch in eben der selben Weise über die Ammoniter gebietend betrachtet wie Jahwe über die Israeliten. Vielleicht ist ebenso in den Worten eines alten Liedes (Num. 21, 29), wo Moab »das Volk des Kemosch« genannt wird, damit das Volk gemeint, welches der Gott Kemosch sich zum Eigenthum erkoren, wie Israel »das Volk

---

1) Wenn dagegen Gen. 20, 13 Abraham dem Abimelech gegenüber sagt: הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים, so zeigt der Plur. des Prädicats nicht, dass der Erzähler ihm den Glauben an eine Mehrheit von Göttern zuspricht, was bei Abraham, der überall als Träger des Monotheismus dargestellt wird, undenkbar wäre, sondern Abraham begibt sich auf den Standpunkt des heidnischen Königs, mit welchem er redet (Ewald, Lehrbuch § 318[a]. Schultz a. a. O. Bd. I S. 122. Dillmann z. d. St.) Ganz unberechtigt führt Schultz a. a. O. die Stellen I Kön. 19, 2; 20, 10 dafür an, dass im »Volksmunde« אלהים als Plural gebraucht wurde; denn an der ersten Stelle redet die heidnische Isebel, an der zweiten Ben-Hadad, der König von Aram.

2) Vgl. m. *Jahve et Moloch* S. 74 ff.

Jahwe's« genannt wird als dasjenige, welches Jahwe sich auserwählt hat. Freilich kann jene Bezeichnung auch das den Kemosch verehrende Volk bezeichnen, wie der selbe Ausdruck nur in diesem Sinn oder aber als spottende Verpersönlichung des Götzen zu verstehen ist bei Jeremia (c. 48, 46., vgl. 49, 1), der auf jenes Lied anspielt. In diesem selbst aber scheint um so mehr Kemosch wirklich als sein Volk leitend angesehen zu sein, als es dort heisst: »Wehe dir, Moab! zu Grunde gehst du, Volk des Kemosch; gemacht hat er seine Söhne zu Flüchtlingen und seine Töchter dahingegeben in die Gefangenschaft«; Subj. zu נָתַן ist doch wohl כְּמוֹשׁ, nicht מוֹאָב[1]; denn נתן lautet, als ob die Flucht und die Gefangenschaft beabsichtigt sei, was sie von Seiten der Moabiter doch nicht sein konnte. Geflissentlich hat darum Jeremia in seiner Nachahmung dieser Stelle die active Aussage in die passive umgewandelt: »genommen sind deine Söhne in die Gefangenschaft«, weil er von dem Kemosch die Herbeiführung der Gefangenschaft nicht aussagen wollte. — Wenn Joas, Gideon's Vater, von dem Baal, dessen Altar sein Sohn zerstört hatte, sagt: »Ist er ein Gott, so streite er für sich selbst« (Richt. 6, 31) — so zweifelt er allerdings an der Gottheit des Baal, aber er scheint doch das Dasein anderer Götter ausser Jahwe zuzugeben. Selbst David scheint in einem als von ihm überlieferten Ausspruch die Machtsphäre Jahwe's auf Israel zu beschränken oder dies doch als Ansicht seiner Verfolger hinzustellen, wenn er darüber klagt, man habe ihn vertrieben, dass er nicht anhange dem Erbe Jahwe's, indem man zu ihm gesprochen: »Geh, diene andern Göttern« (I Sam. 26, 19). Mit dem Aufenthalt in der Fremde wird hier der Dienst der Götter der Fremde als nothwendig zusammenfallend gedacht, was nicht bloss besagen kann, dass das Wohnen im götzendienerischen Lande leicht zum Götzendienste verführe. Auch genügt zur Erklärung dieses Ausspruches nicht die Bemerkung Keil's, »dass Jahve nur in Canaan bei dem ihm geweihten Heiligtume verehrt

---

1) So Knobel nach Jer. 48, 46.

werden könne«; denn der Ausschluss von der Verehrung Jahwe's kann doch nur Den zum Dienst anderer Götter treiben, welcher diesen wirkliches Dasein zuschreibt. — Ebenso fassen Ruth und ihre Schwiegermutter Noomi die Rückkehr nach Moab auf als eine Rückkehr zum Dienste der moabitischen Götter, als sei es selbstverständlich, dass man dort diesen, nur auf israelitischem Gebiete Jahwe diene (Ruth 1, 15, vgl. Boas' Wort c. 2, 12). — Wenn die abgöttischen Zeitgenossen des Ezechiel meinten, Jahwe habe das Land verlassen und könne desshalb ihre Abgötterei nicht sehen (Ez. 8, 12; 9, 9), so dachten sie Jahwe als eine Localgottheit, deren Gegenwart an die Bundeslade oder an den Bestand des Cultus gebunden sei. Neben einem solchen Gott konnten sie noch andere Götter annehmen.

Nur auf Grund eben dieser Vorstellung von den Göttern anderer Völker konnte der Dienst Jahwe's mit dem anderer Götter verbunden werden — wenn man nämlich diese für gleich mächtig erachtete als jenen — oder aber die Verehrung Jahwe's vertauscht werden mit fremdem Cultus, wenn man glaubte, dass die Götter der Fremde sich als gewaltiger erwiesen hätten als Jahwe. So kann, wenn Salomo den verschiedenen Göttern seiner Frauen Höhen in Jerusalem errichtete (I Kön. 11, 7 ff.), dies nicht nach Art moderner Toleranz verstanden werden, als habe er seinen Weibern die Möglichkeit des Gottesdienstes nach ihrer Weise verschaffen wollen. Dadiese Handlung als Götzendienst des Salomo selbst beurtheilt wird (v. 9), müssen wir annehmen, dass Salomo sich an dem Dienste der fremden Götter betheiligte. Wenn darüber keine sicheren Nachrichten vorgelegen hätten, würde ein israelitischer Geschichtschreiber schwerlich die Regierung des gefeierten Königs durch diesen Makel entstellt haben. — Der immer wiederholte Abfall des Volkes zu kanaanitischem Götzendienst zeigt, dass im Volke die Anschauung herrschend blieb, die Götter Phöniciens seien ebenso reale Mächte als Israel's Gott. Befördert mochte diese Anschauung noch dadurch werden, dass die Israeliten in jenen Göttern des verwandten Volkes ihre eigenen

alten Gottheiten wieder erkannten. Wenn bei einer solchen Auffassung die Verehrung Jahwe's allein festgehalten wurde, so ist dies nach einer treffenden Bezeichnung Tiele's[1] eher eine »monarchisch-polytheistische« als monotheistische Religion zu nennen.

Die Annahme, dass es neben Jahwe andere Götter gebe, wird sogar dem Erzvater Jakob zugeschrieben, wenn der Erzähler (Gen. 28, 20 f.) ihn sagen lässt: »Wenn Gott mit mir ist und mich bewahrt auf diesem Wege, welchen ich gehe, und mir Brod zum Essen und Kleider zum Anlegen gibt und ich in Frieden in meines Vaters Haus zurückkehre, so soll Jahwe mein Gott sein.« Hier gelobt Jakob, unter den genannten Bedingungen Jahwe zu seinem Gott zu machen; er gibt also die Möglichkeit einer andern Wahl, somit die Existenz anderer Götter zu. Man hat zwar[2] die Worte: וְהָיָה יְהוָה לִי לֵאלֹהִים noch zum Vordersatz genommen: »und (wenn) Jahwe mein Gott ist« und den Nachsatz erst mit dem folgenden Verse beginnen lassen; allein dann würden, abgesehen von der Wortstellung[3], die fraglichen Worte die selbe Bedingung wiederholen, welche mit den Worten: »wenn Gott mit mir ist« schon einmal gesetzt war. — Auf die Anschauung des Erzählers ist daraus nicht zu schliessen und nur dies zu entnehmen, dass als Anschauung der ältesten Zeit galt, dass man Jahwe als einen unter vielen zu seinem Gott wählen könne, dies also wohl die noch zur Zeit des Berichterstatters herrschende naive Volksvorstellung war.

In den angeführten Spuren der Volksvorstellung ist ganz die selbe Anschauung von dem Verhältniss des Gottes Israel's zu andern Göttern ausgesprochen, welche mehrfach im A. T. den Heiden zugesprochen wird, wenn sie den Gott Israel's mit ihren Göttern in eine Reihe stellen. So in den Worten Laban's Gen. 31, 53: »Der Gott Abraham's und der Gott Nahor's mögen zwischen uns richten (יִשְׁפְּטוּ), die Götter ihres Vaters.« Die Worte אלהי

1) *Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten* S. 794.

2) So Tuch z. d. St., Hengstenberg, Authentie Bd I S. 370f., H. Schultz a. a. O. Bd. I S. 262 f.

3) S. Dillmann z. d. St.

אביהם, nach welchen Laban den Gedanken aussprechen würde, dass Abraham und Nahor sich in die Götter ihres Vaters Terach theilten[1], fehlen in einigen Codd. und bei LXX. Allein auch mit Weglassung dieser Worte besagt der Plur. des Verbums, dass der Erzähler den Laban Abraham's Gott und Nahor's Gott als zwei verschiedene setzen und beiden reale Existenz zuschreiben lassen will. Laban unterscheidet auch v. 29 den Gott Isaak's (»der Gott eueres Vaters«, d. i. des Vaters Jakob's und der Seinigen) als einen wirklich seienden — denn er hat zu ihm geredet[2] — von seinen eigenen Elohim v. 30. Darum kann v. 53 nicht übersetzt werden: »Der Gott Abraham's und der Gott Nahor's, der Gott ihres Vaters«, als ob unter den drei Bezeichnungen ein und der selbe Gott zu verstehen wäre. Diese Erklärung ist schon um der Construction von אלהים mit dem Plur. des Verbums willen nicht gerade wahrscheinlich[3]. Es ist klar, dass der Erzähler den Glauben Laban's an die Realität des Gottes des Patriarchenhauses wie seines

---

1) S. Dillmann z. d. St. — Delitzsch erklärt, als ob von drei Göttern die Rede sei; allein die Stellung von אלהי אביהם ohne Copula hinter dem Verbum spricht für die andere Auffassung.

2) Vgl. c. 24, 31: »Gesegneter Jahwe's« in Laban's Munde.

3) Sicher findet sich nur an einer Stelle Ex. 22, 8 אלהים von dem Einen Gott Israel's mit dem Plur. des Verbums construirt. Es könnte darin ein aus dem Polytheismus übrig gebliebener Sprachgebrauch zu erkennen sein (vgl. Delitzsch zu Gen. 20, 13); da aber das Rechtsprechen Gottes, von welchem dort die Rede ist, als durch mehrere Mittelspersonen vollzogen zu denken ist, so mag um desswillen der Plur. des Verb. stehen (vgl. jedoch Ex. 32, 4. 8., wo אלהים als Bezeichnung des einen Stierbildes mit dem Plur. des Verb. verbunden ist: העלוך). Ueber Gen. 20, 13 s. oben S. 58 Anmerk. 1. — Gen. 35, 7: »daselbst offenbarten sich (נגלו) ihm die Elohim« sind die Engel unter האלהים miteinbegriffen, vgl. c. 28, 12 f. (Ewald § 318a. Dillmann). — II Sam. 7, 23 ist אלהים, selbst wenn man den jedesfalls schadhaften Text unverändert lässt, nicht von dem wahren Gott allein, sondern zugleich von den Göttern der Heiden zu verstehen; es ist aber die Richtigkeit der L.-A. אשר הלכו־אלהים לפדות־לו לעם sehr zweifelhaft und wohl wegen des folgenden singularischen לו zu lesen הלך אלהים (vgl. I Chron. 17, 21: הלך האלהים); dies aber nicht mit Geiger und Wellhausen zu übersetzen: »welches ein Gott gegangen wäre u. s. w.«, sondern von dem Einen wahren Gott zu verstehen; denn obgleich statt לכם zu lesen sein wird להם und לגרש (Chron.) statt לארצך, so ist doch: מפני עמך אשר פדית (לך) ממצרים גוים, welche Worte auch LXX und Chron. haben, nicht zu ändern und die ganze Aussage dahin zu verstehen, dass der wahre Gott nur Israel aus Ae-

eigenen einfach als den des Laban berichtet; denn den Jakob lässt er allein bei dem »Schrecken« (פַּחַד) Isaak's schwören (v. 53). — Ebenso erkennt der ägyptische Haushofmeister Joseph's den Gott der Brüder Joseph's und ihres Vaters als solchen an (Gen. 43, 23), ohne doch sich selbst zu diesem Gott zu bekennen. Der Pentateuch setzt voraus, dass die Aegypter und andere Heiden Jahwe als denjenigen anerkennen, welcher Israel in die Wüste geführt habe (Ex. 32, 12. Num. 14, 15 f. Deut. 9, 28). Wenn die Rahab von Jericho in Erinnerung dessen, was Jahwe für sein Volk Israel gethan habe durch Austrocknung des Schilfmeeres, den Ausspruch thut: »Jahwe, euer Gott, ist Gott im Himmel droben und auf Erden drunten« (Jos. 2, 11), so besagt dies durchaus nicht, dass sie dem Glauben an die Götter ihres Volkes entsagt; denn sie bezeichnet Jahwe ausdrücklich als den Gott der Israeliten und sagt von ihm, nicht dass er הָאֱלֹהִים, sondern nur dass er אלהים sei. Die Gibeoniten erklären Josua, sie seien gekommen aus weiter Ferne um des Namens seines Gottes willen; denn sie hätten vernommen Alles, was er (Josua's Gott) gethan habe für Israel in Aegypten und an den kanaanäischen Königen (Jos. 9, 9 f., vgl. v. 24). Auch die Philister reden von den Elohim Israel's (I Sam. 4, 7 f.), welche sie als wirklich seiende anerkennen, welche sie fürchten und an deren Machtthaten an den Aegyptern sie glauben. Als die Bundeslade Jahwe's in ihrem Lande weilt, sprechen sie: »Nicht soll die Bundeslade des Gottes Israel's bei uns bleiben;

gypten herausgeführt und nur vor ihm Völker vertrieben hat. — Die Beispiele einer Verbindung von אלהים mit dem Plural. des Adject. sind andersartig: Deut. 4, 7 (אלהים קְרֹבִים) bedeutet א' »Götter«; Jos. 24, 19 (א' קְדֹשִׁים), Ps. 58, 12 (א' שֹׁפְטִים; der Plur. vielleicht als Gegensatz zu אֵלִם l. אֵלֶם v. 2), vielleicht auch Deut. 5, 23 (א' חַיִּים) allgemein »Gottheit.« Wenn die Philister I Sam. 4, 8 sagen האלהים הָאַדִּירִים und הא' הַמַּכִּים, so wird hier den Heiden die Vorstellung beigelegt, als habe Israel viele Götter wie sie selbst. Dagegen steht I Sam. 17, 26. 36. Jer. 10, 10; 23, 36 א' mit dem Adj. imPlur. (א' חַיִּים) allerdings deutlich von dem Gott Israel's; aber das Adj. konnte sich leichter der pluralischen Form des singularisch gemeinten Nomens conformiren als das Verbum; vgl. I Sam. 28, 13 אלהים עֹלִים (von dem Geiste Samuel's), wo mit א' trotz des plural. Partic. nur ein einziges göttliches oder gottähnliches Wesen bezeichnet sein kann.

denn schwer lastet seine Hand auf uns und unserm Gott Dagon« (I Sam. 5, 7., vgl. v. 8. 10 f.; c. 6, 3. 5 f. 9); sie erkennen also Jahwe als Gott an so gut wie den Dagon. — Vielleicht ist auch der Gathit Ittaj, ein Heerführer David's, als Heide zu denken. Er schwört bei dem Leben Jahwe's und dem Leben seines Herrn des Königs (II Sam. 15, 21., vgl. נָכְרִי v. 19). Auch der Jebusiter Arawna mag Heide geblieben sein und doch sagt er zu David: »Jahwe, dein Gott, nehme dir's gnädig an« (II Sam. 24, 23). Dem König von Tyrus Hiram wird der Ausspruch in den Mund gelegt: »Gepriesen sei heute Jahwe, welcher dem David einen weisen Sohn gegeben hat!« (I Kön. 5, 21; vgl. II Chron. 2, 10 f.). Auch die Königin von Saba preist den Gott Salomo's (I Kön. 10, 9. II Chron. 9, 8), obwohl sie ihn nur als den seinigen, nicht als den ihrigen anerkennt. Wenn die im Gebirge von den Israeliten besiegten Syrer den Ausspruch thun: »Ihre (der Israeliten) Götter sind Berggötter; in der Ebene werden wir siegen« (I Kön. 20, 23. 28), so beruht auch dies auf der Vorstellung, dass es ein Gebiet gebe, auf welchem Israel's Gott oder Götter, ein anderes, wo die Götter der Syrer Macht haben. Der Syrer Naëman redet von Jahwe als dem Gott des Elia (II Kön. 5, 11), und es wird weiter von ihm erzählt (v. 17 f.), dass er Erde aus dem Lande Israel's mit sich in sein Land nahm, um auf dieser Erde Jahwe anzubeten im Hause des Rimmon. Sicher soll hier die heilige Erde nicht nur ein Symbol sein, welches ihn an den Gott Israel's erinnert, sondern allein auf dem Erdboden des Landes Israel's fühlt er sich im Bereiche Jahwe's; anderwärts also gebieten nach seiner Meinung andere Götter. Er gelobt nur (v. 17), nicht mehr andern Göttern ausser Jahwe Opfer darbringen zu wollen, ohne zu erklären, dass er das Dasein anderer Götter nicht glaube. Wenn er also v. 15 sagt: »Es ist kein Gott auf der ganzen Erde ausser in Israel«, so könnten diese Worte in seinem Sinne nur dahin verstanden werden, dass er den Gott Israel's als den unvergleichlichen über alle andern Götter stellt, wie Jethro es thut, indem er Jahwe »grösser als alle Götter« nennt (Ex. 18, 11). Allein jenes angebliche Wort des Naëman

gehört doch wohl dem Erzähler oder dem Redactor des Buches an, der hier, ohne Verständniss für die referirte Geschichte, eine Einschaltung aus seinem Eigenen sich gestattete. — Auch der König Ben-Hadad von Aram erkennt den Propheten Jahwe's an als einen Mann Gottes (II Kön. 8, 7 f.). Als ein Gott neben andern wurde Jahwe verehrt von der ephraimitisch-heidnischen Mischbevölkerung des alten Reiches Samarien (II Kön. 17, 41), und zwar wird ausdrücklich berichtet, dass die fremden Colonisten ihn als den »Landesgott« verehrten (v. 26 f.). Auch der an Hiskia abgesandte Rabschake Sanherib's erkennt Jahwe als Gott an, ebenso wie er die Götter anderer Völker als solche anerkennt (II Kön. 18, 22. 25. 30. 35; 19, 10. 12., vgl. Jes. 36, 7. 15. 18—20. II Chron. 32, 11—15. 17). Die heidnischen Schiffsleute im B. Jona flehen ein jeder zu seinem Gott und fordern Jona auf, gleicherweise seinen Gott anzurufen (c. 1, 5 f.). Wenn dann sie selbst zu Jahwe beten (v. 14), so ist damit noch gar nicht gesagt, dass sie ihre Götter verworfen haben; sie glauben nur auch an die Macht des Hebräergottes, der um des Hebräers willen das Schiff verderben wolle. Nach Neh. 6, 16 erkannten die Heiden, dass Israel's Gott dem Bau der Mauern Jerusalem's Gelingen gab[1].

Diese Anschauung der Heiden von Jahwe als einem Gott neben andern hat sich uns als übereinstimmend gezeigt mit der Ansicht Vieler in Israel selbst.

II.

Die Aussagen des A. T., welche andere Götter neben Jahwe anzunehmen scheinen.

Aussagen, welche als Anschauung des alttestamentlichen Schriftstellers oder der von ihm wiedergegebenen Forderungen der

1) Andersartig sind die Aussagen des B. Esra von den persischen Königen und Beamten, die hier als Verehrer des wahren Gottes gedacht sind (vgl. II Chron. 36, 23).

legalen Religion Israel's das Dasein anderer Götter neben Jahwe, welche über andere Völker Macht hätten, geradezu behaupten, finden wir im ganzen A. T. nicht, wohl aber solche, welche von andern Göttern reden, ohne ihnen das Gottsein abzusprechen, welche die Frage nach der Realität anderer Götter ausser Jahwe unentschieden lassen.

1) Dahin gehören zunächst die Stellen, welche einfach von »Göttern« (אֱלֹהִים) ausser Jahwe reden, ohne irgend Etwas von ihrer Realität oder Nichtrealität oder ihrem Verhältnisse zu Jahwe auszusagen. So steht an der Spitze des Zehnworte-Gesetzes die Forderung: »Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich geführt habe aus Aegypten, aus dem Knechthause. Nicht sollst du andere Götter neben mir haben« (Ex. 20, 2 f. Deut. 5, 6 f.). In den gesetzlichen Bestimmungen des Pentateuchs ist, wo sie auf andere Götter zu sprechen kommen, keinerlei Aussage zu finden über deren Sein oder Nichtsein, so Ex. 22, 19: »Wer den Göttern opfert, soll in den Bann gethan werden, es sei denn Jahwe allein«; c. 23, 13: »Des Namens anderer Götter sollt ihr nicht gedenken; nicht soll er gehört werden in deinem Munde«; v. 24: »Du sollst ihre der [Kanaaniter] Götter nicht anbeten noch ihnen dienen«, vgl. v. 32 f., wo verboten wird, mit den Göttern der Kanaaniter einen Bund zu schliessen und ihnen zu dienen. Ebenso wird im Deuteronomium einfach der Dienst »anderer Götter« (אלהים אחרים) verboten, ohne dass ein Urtheil über deren Sein oder Nichtsein hinzugefügt ist (c. 5, 7; 6, 14; 11, 16, vgl. 7, 16; 12, 30 f.; 20, 18).

In dem Berichte des Bundes, welchen das Volk unter Josua's Leitung mit Jahwe schloss, erfahren wir nur, dass es dem Dienst anderer Götter entsagte, nicht etwa, dass es die Nichtigkeit der fremden Götter erklärte: »Fern sei es von uns, dass wir verlassen sollten Jahwe, um zu dienen andern Göttern; denn Jahwe ist unser Gott u. s. w.« (Jos. 24, 16 ff.), und Josua selbst fällt mit den Worten »Wenn ihr verlasst Jahwe und dient den Göttern der Fremde« (v. 20) keinerlei Urtheil über deren Realität oder Nichtrealität (vgl. c. 23, 16; 24, 2. 14 f.).

Ueberhaupt ist im Pentateuch, auch ausserhalb des Verbotes, »andern Göttern« zu dienen, und nicht minder in den geschichtlichen Büchern, bei den Propheten und Dichtern von »Göttern« ausser Jahwe die Rede[1]; insbesondere wird im Pentateuch, bei Hosea und Jeremia wie in den historischen Schriften von der Verehrung »anderer Götter«[2] oder auch in mehreren Schriften von den »Göttern der Fremde« (אלהי הַנֵּכָר oder א' נֵכָר)[3] gesprochen ohne irgendwelche Aeusserung des Schriftstellers über deren Existenz. Besonders beachtenswerth ist hier die Aussage Jer. 16, 13., wo mit dem Aufenthalt im fremden Lande der Dienst anderer Götter als nothwendig gesetzt zu sein scheint; jedoch dies ist auch Deut. 4, 28; 28, 36. 64 der Fall, und doch werden hier die Götter als »Holz und Stein« bezeichnet, ihnen also als Göttern keine Realität beigelegt. Wenn in dem Liede Mose's (Deut. 32, 12) gesagt wird, Jahwe allein habe Israel geleitet, kein fremder Gott (אֵל נֵכָר) sei mit ihm gewesen, so scheint damit doch nur die Wirksamkeit fremder Götter auf Israel ausgeschlossen, ihre Existenz aber eher anerkannt als in Abrede gestellt zu sein.

2) Es findet sich weiter eine Reihe von Stellen, welche

---

1) Ex. 12, 12; 22, 19; 23, 24. 32 f.; 34, 15 f. Num. 25, 2; 33, 4. Deut. 4, 7; 7, 16. 25; 12, 2 f. 30 f.; 20, 18. Jos. 24, 14 f. Richt. 3, 6; 6, 10; (vgl. 9, 46; אֵל בְּרִית); 10, 6. 14; 16, 23 f. (anders c. 8, 33., wo nur gesagt, dass die Kinder Israel den Baal als Gott ansahen). I Sam. 17, 43. I Kön. 11, 2. 5. 8. 33; 18, 25. II Kön. 1, 2 f. 6. 16; 17, 31. 33; 19, 37. Jes. 21, 9. Jer. 10, 11; 11, 12 f.; 43, 13; 46, 25. Am. 5, 26. Mich. 4, 5. Nah. 1, 14. Ps. 138, 1. Dan. 1, 2; 3, 18; 11, 8. 36—38. Esra 1, 7. I Chron. 5, 25. II Chron. 25, 14 f. 20; 32, 21.

2) Ex. 20, 3; 23. 13; 34, 14. Deut. 5, 7; 6, 14; 7, 4; 8, 19; 11, 16; 17, 3; 18, 20; 28, 14; 30, 17; 31, 18. 20. Jos. 23, 16; 24, 2. 16. Richt. 2, 12. 17. 19; 10, 13. I Sam. 8, 8. I Kön. 9, 6. 9; 11, 4. 10. II Kön. (5, 17); 17, 7. 35. 37 f. Jer. 1, 16; 7, 6. 18; 11, 10; 13, 10; 16, 11. 13; 19, 4. 13; 22, 9; 25, 6; 32, 29; 35, 15; 44, 5. 8. 15. Hos. 3, 1. II Chron. 7, 19. 22; 28, 25; 34, 25. — Andersartig sind diejenigen Aussagen des Deuteronomiums und Jeremia's, wo die »andern Götter« als den Israeliten unbekannt bezeichnet werden (Deut. 11, 28; 13, 3. 7. 14; 28, 64; 29, 25. Jer. 7, 9; 44, 3); andersartig auch Deut. 28, 36. I Kön. 14, 9. II Kön. 22, 17., s. darüber unten III.

3) Gen. 35, 2. 4. Jos. 24, 20. 23. Richt. 10, 16. I Sam. 7, 3. Jer. 5, 19. II Chron. 33, 15. Vgl. Deut. 32, 12. Mal. 2, 11. Ps. 81, 10 (אֵל נֵכָר). Dan. 11, 39 (אֱלוֹהַ נ'). Ps. 44, 21; 81, 10 (אֵל זָר).

Jahwe bezeichnen als mächtiger und herrlicher denn alle andern Götter, als ob diesen wirklich ein gewisser Grad von Macht und Herrlichkeit zukäme. Die Grundstelle dafür ist v. 11 des alten Liedes Ex. c. 15: »Wer ist dir gleich unter den Göttern (בָּאֵלִים), Jahwe? Wer ist gleich dir verherrlicht in Heiligkeit, furchtbar an Lobpreis, Wunder verrichtend?« (vgl. die Worte Jethro's Ex. 18, 11). Die Worte lauten so, als ob es andere Elim ausser Jahwe gäbe. Wenn spätere Psalmendichter diese Aussage nachgeahmt haben, so muss dagegen bei ihnen, welche den Ausdruck nur überkamen, die gleiche Anschauung nicht nothwendig vorausgesetzt werden. So heisst es Ps. 86, 8: »Keiner ist gleich dir unter den Göttern (בָאֱלֹהִים), Herr, und nichts ist gleich deinen Werken.« Schwerlich sind hier und in den ähnlichen Psalmstellen unter האלהים die Engel zu verstehen, wofür nur die verwandte Aussage Ps. 89, 7: »Wer im Himmel kommt Jahwe gleich, ist ähnlich Jahwe unter den Gottessöhnen?« geltend gemacht werden kann; denn hier sind unter den בְּנֵי אֵלִים, d. i. den קְדשִׁים v. 6, die Engel zu verstehen; allein das nur an einer Stelle, wie es scheint, von den Engeln gebrauchte אלהים[1] wird mit mehr Recht nach Analogie von Ex. 15, 11: 18, 11 von den Göttern zu verstehen sein. Wenn es in dem selben LXXXVI. Psalm v. 10 heisst: »Du bist Gott allein«, so spricht dies nicht geradezu dagegen, dass der Dichter dieses Psalms die Realität der heidnischen Götter annehme; denn dies Wort liesse sich in dem Sinne verstehen, dass Jahwe allein Gott sei im eminenten Sinne des Wortes, d. h. mächtiger als alle andern Götter. — Ebenso wird Jahwe mit andern Göttern verglichen Ps. 77, 14 f.: »Elohim, in Heiligkeit ist dein Weg; wer ist ein grosser Gott (מִי־אֵל גָּדוֹל) wie Elohim? Du bist der Gott, der Wunder thut; kund thatest du unter den Völkern deine Stärke«; Ps. 95, 3: »Ein grosser Gott ist Jahwe und ein grosser König über alle Götter (אלהים)«.

1) Ps. 82, 1; s. unten IV. Aus Gen. 32, 3. 29. 31; 33, 10. Sach. 12, 8 ist nicht mit Ewald, Lehre der Bibel von Gott Bd. II, 1873 S. 280 die Benennung der Engel als אלהים zu entnehmen; vielleicht aber aus Ps. 8, 6.

Dass wir jedoch in diesen Aussagen nicht unbedingt die Anschauung von der Wirklichkeit der Götter finden dürfen, zeigt deutlich Ps. 96: hier heisst es v. 4: »Gross ist Jahwe und sehr preiswürdig; furchtbar ist er über alle Götter« (vgl. I Chron. 16, 25), während v. 5 eben der selbe Dichter die »Götter der Völker« als אֱלִילִים »Nichtse« (vgl. I Chron. 16, 26) bezeichnet im Gegensatze zu Jahwe, der »den Himmel gemacht hat«; er erkennt also deutlich Jahwe als den alleinigen Schöpfer aller Welt an und will mit dem spottend an אלים anklingenden Namen אלילים offenbar die heidnischen Götter nicht nur als ohnmächtig, sondern als gar nicht seiend bezeichnen. Diese Anschauung wird über allen Zweifel dadurch erhoben, dass vv. 7 ff. alle Völker aufgefordert werden, Jahwe, den Richter des Erdkreises, anzubeten; die Erde, vor ihm zu erbeben; Himmel und Erde, ob seiner zu jubeln; das Meer und seine Fülle, vor ihm zu erzittern. Noch deutlicher spricht dafür, dass die Vergleichung Jahwe's mit den Göttern nicht nothwendig das Dasein der Götter voraussetzt, Ps. 135, wo v. 5 der Dichter sagt: »Ich weiss, dass gross ist Jahwe, und unser Herr ist über alle Götter«, während nach v. 6 Jahwe Gewalt hat zu thun was er will im Himmel und auf Erden und im Meere, also consequenter Weise für einen andern Gott neben ihm kein Raum bleibt. Und sollte auch der Psalmist diese Consequenz nicht gezogen haben, so besagen doch vv. 15 ff. seine Anschauung von der Nichtexistenz der Götter, indem er sie dort mit den von Menschenhand gemachten Bildern identificirt: »Die Götzen (עֲצַבִּים) der Heiden sind Silber und Gold, ein Werk von Menschenhänden. Einen Mund haben sie und reden nicht; Augen haben sie und sehen nicht; Ohren haben sie und hören nicht; auch ist kein Athem in ihrem Munde. Ihnen gleich werden Die, welche sie gemacht haben, Jeder, der auf sie vertraut.« Ebenso bezeichnet der Dichter von Ps. 97, welcher v. 9 Jahwe erhaben nennt über alle Götter, eben diese Götter v. 7 als אֱלִילִים und ihre Verehrer als עֹבְדֵי פֶסֶל, identificirt also offenbar den Abgott mit dem Bilde, als nur in diesem Existenz habend. — Also nur die Möglich-

keit der Annahme realer Existenz der Götter ist für jene andern Stellen zuzugeben, welche Jahwe mit den Göttern vergleichen, ohne über diese ein Weiteres auszusagen. Allein für Denjenigen, welcher diesen Vergleich zum ersten Male machte, mussten doch die Götter ein Reales sein, und wir haben aus diesen Aussagen zu entnehmen, dass es eine Zeit gab, wo nicht nur in der volksthümlichen Anschauung, sondern auch bei den fortgeschrittensten Bekennern der Jahwereligion — denn nur an solche werden die Psalmensänger sich angeschlossen haben — die Idee Jahwe's noch nicht nothwendig das Dasein anderer Götter auszuschliessen schien. — Auch der Chronist lässt Salomo in seiner Botschaft an Hiram den Gott Israel's bezeichnen als grösser denn alle Götter (II Chron. 2, 4) — was hier, da die Bb. der Könige (I c. 5, 17 ff.) die Worte anders berichten, freie Nachahmung alterthümlicher Sprache ist. — Wie über jene Vergleichungen Jahwe's mit andern Göttern ist zu urtheilen über die Bezeichnungen des Gottes Israel's als אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים (Deut. 10, 17. Ps. 136, 2), אֵל אֵלִים (Dan. 11, 36; vgl. 2, 47), אֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים (Deut. 10, 17. Ps. 136, 3)[1].

---

1) Zweifelhaft ist, ob auch אל אלהים Jos. 22, 22 und Ps. 50, 1 genetivisch in dem Sinne »Gott der Götter« zu verstehen sei. Die Accente haben Ps. 50, 1 (אֵל ׀ אלהים יהוה) die drei Wörter coordinirt in appositionellem Verhältniss verstanden als Subject zu dem folgenden דבר. Weil dies eine »frostige Häufung« sei und keine Steigerung darin zu erkennen, verbindet Hupfeld nach dem Vorgang Anderer wie Gesenius (*Thesaur.*) und Ewald אל als *stat. constr.* mit אלהים: »Der Gott der Götter, Jahwe, redete« (so auch LXX: Θεὸς θεῶν κύριος). Dagegen ist mit Hitzig einzuwenden, dass אל אלהים sonst nicht vorkommt, sondern nur אלהי האלהים, auch in anderen analogen Steigerungsformeln immer das selbe Nomen als regierendes und als regiertes Glied des *stat. constr.* steht, vgl. מֶלֶךְ מְלָכִים Ez. 26, 7; עֶבֶד עֲבָדִים Gen. 9, 25; קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים Ex. 26, 33; שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם Deut. 10, 14., und mit Recht bemerkt Hitzig, dass dagegen Jer. 6, 28 (סָרֵי סוֹרְרִים) keine Instanz bilde. Allein die Uebersetzung Hitzig's: »Gott, ein Gott ist Jahwe, er spricht«, wonach אל Prädicat und אלהים Apposition dazu sein soll, ist unstatthaft, weil diese Aussage nichtssagend wäre; eben das Selbe gilt gegen das Targum, welches allein אל zum Prädicat macht. Ps. 50, 7 ist andersartig, weil hier neben אלהים im Prädicat אלהיך steht. Es erübrigt also nur, der Auffassung der Accentuation zu folgen (so auch De Wette, Olshausen, Delitzsch). Ebenso ist Jos. 22, 22: אל אלהים יהוה zu verstehen (Knobel). So haben auch hier die Accentuatoren construirt: אֵל ׀ אלהים ׀ יהוה אֵל ׀ אֱלֹהִים ׀ יהוה.

Sie beweisen nicht, dass Die, welche sie gebrauchen, andere Götter ausser Jahwe annehmen, wohl aber, dass Diejenigen es thaten, welche sie aufbrachten.

Weit geringeren Anhaltspunkt bieten solche Stellen, welche nicht aussagen, dass Jahwe grösser sei als die Götter, sondern verneinen, dass irgend ein Gott ihm gleich sei. Dahin gehören die Worte des salomonischen Weihegebetes I Kön. 8, 23: »Jahwe, Gott Israel's, es gibt keinen Gott gleich dir im Himmel droben oder auf der Erde drunten, der du bewahrest den Bund und die Gnade deinen Knechten, welche von ganzem Herzen vor dir wandeln« (vgl. II Chron. 6, 14); ferner Mich. 7, 18: »Wo ist ein Gott wie du, der die Sünde aufhebt und hinweggeht über alle Uebertretungen dem Reste seines Erbes?«; Deut. 3, 24: »Wo ist ein Gott im Himmel oder auf Erden, welcher es dir gleich thäte an gewaltigen Werken?« — Solche Aussagen bezeugen durchaus nicht, dass Die, welche sie thaten, andere Götter annahmen, sondern nur, dass überhaupt zu ihrer Zeit das Dasein anderer Götter angenommen wurde.

Noch weniger ist jenes zu folgern aus solchen Stellen, wo ganz allgemein ausgesagt wird, dass Keiner sei, der sich mit Jahwe vergleichen könne, wie Ps. 35, 10: »Jahwe, wer ist wie du, der du errettest den Elenden von Dem, welcher stärker ist als er? u. s. w.«; Ps. 71, 19: »Deine Gerechtigkeit, Gott, reicht bis an die Himmelshöhe, der du vollbracht hast Grosses; Gott, wer ist dir gleich?«; Ps. 89, 9: »Jahwe, Gott der Heerschaaren, wer ist dir gleich an Stärke, Jah?«; Jer. 10, 6: »Nicht gibt es deines Gleichen, Jahwe! Gross bist du, und gross ist dein Name in Kraft.« — An welche Wesen, die sich etwa mit Jahwe vergleichen liessen, die Psalmisten und der Prophet hier denken, ob an Götter oder Engel oder ob überhaupt an bestimmte Wesen, bleibt völlig unbestimmt.

Hätten sie אל אלהים durch den *stat. constr.* verbunden gedacht, so würden sie אלהים mit einem Distinctivus versehen haben.

Geradezu geleugnet ist die Existenz anderer Götter nicht, sondern nur die Einzigartigkeit Jahwe's behauptet in den Aussagen I Sam. 2, 2: »Es ist kein Heiliger wie Jahwe; denn Keiner ist ausser dir, und es gibt keinen Felsen wie unsern Gott« und Ps. 18, 32: »Wer ist Gott (אֱלוֹהַּ) ausser Jahwe und wer ein Fels ausser unserm Gott?«

3) Wie Jahwe mit den Göttern verglichen und als der über sie Erhabene bezeichnet wird, so finden sich andere Aussagen von einem Kampfe Jahwe's mit den Göttern der Heiden, in welchem Jahwe überwindet. Alle diese Stellen lassen sich verstehen als dichterische Personification der Götter; sie lassen aber auch an und für sich eine realistische Deutung zu, und nur für die prophetischen Stellen ist es wahrscheinlich, dass sie lediglich poetisch zu verstehen sind, sofern sich bei den selben Propheten andere Aussagen finden, welche das Nichtsein der Götter als Götter behaupten. Wenn Jesaja (c. 19, 1) vom Erzittern der Nichtse (אֱלִילִים), Aegyptens vor Jahwe redet, so will er aussagen, dass die Aegypter keinen Schutz da finden werden, wo sie ihn suchen. Wenn Jeremia (c. 46, 25) Heimsuchung Aegyptens, seiner Götter und seiner Könige durch Jahwe in Aussicht stellt, so ist damit gemeint Heimsuchung Derer, welche auf diese Götter vertrauten, und seine Schilderung vom Falle Babel's (c. 50, 2): »Eingenommen ist Babel, zu Schanden geworden ist Bel, bestürzt Merodach, zu Schanden geworden sind seine Götzen (עֲצַבֶּיהָ), bestürzt seine Klötze (גִּלּוּלֶיהָ)« — malt aus, wie das Vertrauen auf die Götter zu Schanden wurde; an die Annahme realer Existenz der Götter kann bei dieser Stelle um so weniger gedacht werden, als sie עֲצַבִּים »Bilder« genannt werden. Wenn Ezechiel (c. 30, 13) Vernichtung der Klötze und Beseitigung der Nichtse aus Noph in Aussicht stellt, so liegt nicht einmal eine Personification vor, sondern es ist an Vernichtung der Götzenbilder zu denken. Wenn Deut. 4, 3 geredet wird von dem, was Jahwe an dem Baal-Peor gethan habe, so wird dies sofort erklärt als ein Gericht an Denen, welche dem Baal-Peor anhingen; aber es ist doch zu beachten,



dass hier Jahwe im Gegensatz zu dem Baal genannt wird »dein Gott«, nämlich Israel's, wie wenn er dem Baal gegenübergestellt würde als dem Gott eines andern Volkes.

Nach diesen Stellen, von welchen Niemand in Abrede nehmen kann, dass sie sich poetisch verstehen lassen, liegt nun weiter keine bestimmte Nöthigung vor, die Aussage Ex. 12, 12: »An allen Göttern Aegyptens will ich Gericht üben, ich Jahwe« (vgl. Num. 33, 4), welche ganz besonders für die Annahme realer Existenz der heidnischen Götter geltend gemacht worden ist, anders als dichterisch zu verstehen. Das Gericht, welches Jahwe üben will, ist eben der Erweis, dass die Götter ohnmächtig sind. Da aber das Gericht über die Götter hier zusammengestellt ist mit der Tödtung der Erstgeburt, so ist an ein reales Gericht zu denken, welches dadurch vollzogen wurde, dass in den erstgeborenen Thieren zum Theil solche vernichtet wurden, welche man für Götter hielt[1]. Allerdings sind hier die Gerichteten nicht bezeichnet mit dem verächtlichen אֱלִילִים oder גִּלּוּלִים wie an den angeführten Stellen des Jesaja und Ezechiel; allein auch Jeremia redet in der ganz ähnlichen Aussage c. 46, 25 von den אֱלֹהִים Aegyptens, und wir werden später sehen, dass bei ihm an den Glauben realer Existenz der heidnischen Götter als Götter unmöglich zu denken ist.

Ganz deutlich ist Ps. 97, 7 die Aufforderung an die Götter, vor Jahwe niederzufallen, poetisch zu verstehen als Aufforderung an die Götzendiener, Jahwe anzubeten. An die Annahme realer Existenz der Götter ausser Jahwe kann gerade bei diesem Psalmisten, wie wir oben (S. 69) sahen, nicht gedacht werden[2].

4) Weiter finden sich jedoch Aussagen — und zwar bei den Propheten — welche allerdings den Göttern der Heiden reale

---

1) Vgl. Knobel und Keil z. d. St. — Im Wesentlichen richtig Calvin: *Deus se judicem fore pronuntiat adversus falsos deos, quia tunc maxime apparuit, quam nihil esset in ipsis auxilii et quam vanus fallaxque esset eorum cultus.*

2) Die בְּנֵי אֵלִים, welche Ps. 29, 1 f. aufgefordert werden, Gott zu preisen und vor ihm niederzufallen, sind nicht die Götter der Heiden, sondern die Engel; denn nach v. 9 findet dieser Lobpreis statt in dem himmlischen Palaste Gottes.

Existenz zuzusprechen scheinen, indem sie die Götter von ihren Bildern unterscheiden, also wie ausserhalb derselben seiend betrachten. Bei Deutero-Jesaja heisst es in der Schilderung vom Falle Babel's (c. 46, 1 f.): »Es beugt sich Bel, zusammensinkt Nebo; es sind ihre Bilder [eine Last] den Thieren und dem Vieh; euere Tragbilder [d. i. die sonst in Procession umhergetragenen Götterbilder] werden aufgeladen, eine Last dem müden Vieh. Sie sinken zusammen, beugen sich zusammt; nicht vermögen sie zu retten die Last [die getragenen Bilder].« Hier unterscheidet der Prophet deutlich zwischen den Göttern und ihren Bildern, aber nur indem er eingeht auf die Vorstellung der Heiden; denn v. 2^b zerstört er diesen Wahn mit den Worten: »und sie selbst [d. i. die Götter] ziehen in die Gefangenschaft.« Nur wenn ihm die Götter mit ihren Bildern identisch waren, konnte der Prophet dies hinzufügen. Ueberdies haben wir später noch andere Stellen aus Deutero-Jesaja anzuführen, welche deutlich die Götzen für Eins mit dem Bilde erklären. — Wenn Ezechiel (c. 11, 21) sagt: »Nach dem Herzen ihrer Scheusale und Gräuel (שִׁקּוּצֵיהֶם וְתוֹעֲבוֹתֵיהֶם) wandelt ihr Herz«, so wird im Sinne der Götzendiener ihre Art der Gottesverehrung als Wille der Götter hingestellt.

Gar kein Gewicht darf darauf gelegt werden, dass Nahum (c. 1, 14) redet von Schnitzbild und Gussbild im Hause des Gottes (אֱלֹהִים) von Ninive, oder dass Deut. 7, 25; 12, 3. Jes. 21, 9 nicht von den פְּסִילִים schlechthin, sondern von den פסילים der Elohim, ebenso Ex. 23, 24 von den מַצֵּבוֹת der Elohim[1] und I Kön. 15, 13. II Chron. 15, 16 von einer מִפְלֶצֶת (jedesfalls Bezeichnung

[1]) Doch ist das zweite Glied des *status constr.* vielleicht epexegetisch zu erklären als Genet. des Substrats (vgl. Hitzig zu Sach. 9, 16: צֹאן עַמּוֹ, wo übrigens anders zu erklären), so dass damit gesagt wäre, dass die פסילים eben die אלהים seien: »Bilder, nämlich solche, welche Götter sind«, wie umgekehrt אֱלֹהֵי מַסֵּכָה »Götter, welche in einem Gussbilde bestehen« (Ex. 34, 17. Lev. 19, 4) und עֵגֶל מ׳ (Ex. 32, 4. 8. Deut. 9, 16. Neh. 9, 18.) »ein gegossenes Kalb«; ähnlich aber doch andersartig ist die rein epexegetische Verbindung נְהַר פְּרָת und אֵשֶׁת בַּעֲלַת־אוֹב I Sam. 28, 7.

des Bildes) für die Aschera wie II Kön. 21, 7 von einem Bilde (פֶּסֶל) der Aschera, II Kön. 3, 2; 10, 27 von einer מַצֵּבָה des Baal, II Chron. 23. 17 von Bildern (צְלָמִים) des Baal, II Chron. 28, 2 von Gussbildern für die Baale die Rede ist, als wäre der Gott und das Bild zweierlei; vgl. צַלְמֵי תוֹעֲבוֹתָם Ez. 7, 20 und גִּלּוּלֵי תוֹעֲבוֹתַיִךְ c. 16, 36: »die Bilder der Gräuel, die Klötze der Gräuel«, als seien die Gräuel, d. h. die heidnischen Götter, von dem Bilde zu unterscheiden. — Drücken doch auch wir uns ebenso aus und reden von einer Statue des Zeus im Tempel dieses Gottes zu Olympia! Es sind dies Ausdrucksweisen, welche die alttestamentlichen Schriftsteller wie auch wir aus dem Heidenthum entlehnt haben, ohne dessen Anschauungen zu theilen.

5) Scheinbar ist die Realität der heidnischen Götter auch da gesetzt, wo die Heiden zu ihren Göttern in das selbe Verhältniss des Schutzes gestellt werden wie die Israeliten zu Jahwe, indem von einer Leitung der heidnischen Völker durch ihre Götter die Rede ist.

Dass die volksthümliche Anschauung in Israel die Heiden wirklich unter dem Schutz und der Leitung ihrer Götter dachte, sahen wir aus dem alten Liede aus Volksmunde Num. c. 21. Jedoch auch von den alttestamentlichen Schriftstellern selbst wird der heidnische Gott als Vater seines Volkes bezeichnet (Jer. 2, 27. Mal. 2, 11) wie Jahwe als Vater Israel's (Ex. 4, 22 f. Deut. 32, 6 u. s. w.). Allein damit ist nur gesagt, dass die Heiden sich in dieses Verhältniss zu ihren Göttern stellen, als seien sie von ihnen gezeugt oder geschaffen und erzogen oder geleitet worden, wie dies ganz deutlich Jeremia (c. 2, 27) ausdrückt: »Sie sprechen zu dem Holze: ,mein Vater bist du' und zu dem Steine: ,du hast mich geboren'.« — Wenn bei Jeremia Moab »Volk des Kemosch« (c. 48, 46) und Ammon »Volk des Malkam« (c. 49, 1) genannt wird, so ist damit weiter nichts gesagt, als dass diese Völker jene Götter verehren. Dagegen könnte man allerdings in der Aussage des selben Propheten (c. 49, 1): »Warum nimmt Malkam in Besitz Gad?« den Gedanken finden, dass dieser Gott sei-

nem Volke das Land zum Besitze gegeben habe[1]; allein — abgesehen von andern Aussagen des Jeremia, welche diese Erklärung unmöglich machen — spricht dafür, dass dies poetisch gewendete Aussage von dem Gott statt von den Verehrern dieses Gottes sei, das sich unmittelbar anschliessende Parallelglied: »und [warum] wohnt sein Volk in seinen Städten?«, wo עַמּוֹ dem מַלְכָּם des ersten Gliedes entspricht. Wenn v. 3 von Malkam und c. 48, 7 von Kemosch ausgesagt wird, dass sie in die Gefangenschaft ziehen, so ist damit nicht gemeint, dass diese Götter vor ihrem Volke wegbereitend herziehen, wie einst Jahwe Israel durch die Wüste führte, sondern die Götzenbilder sind bezeichnet als von den Feinden fortgeschleppt (vgl. Jes. 46, 1 f.). — In den Worten Deut. 4, 7: »Wo ist ein grosses Volk, welchem Götter nahe wären wie Jahwe unser Gott, so oft wir zu ihm rufen?« ist allerdings von den Göttern die Rede, als ob sie wirklich wären und in irgendwelcher Beziehung zu andern Völkern ständen; allein es wird verneint, dass sie sich lebendig erweisen, und somit im letzten Grunde ihre Existenz als Götter verneint[2]. — Dagegen lautet die Botschaft der Kundschafter über die Kanaaniter Num.

---

1) Sicher ist hier מַלְכָּם nicht zu verstehen von dem menschlichen Könige der Ammoniter; denn v. 3 ist von den Priestern und Fürsten desselben die Rede wie c. 48, 7 von den Priestern und Fürsten des Kemosch. Anders verhält es sich Am. 1, 15., der Grundstelle zu Jer. 49, 1., wo nach הוא יִשׂרים nur an den menschlichen König zu denken ist: vgl. Am. 2, 3.

2) II Sam. 7, 23: יִמְי .. גּוֹי .. אֲשֶׁר הָלְכוּ־אֱלֹהִים לִפְדּוֹת־לוֹ לְעָם ist, wenn man in אלחים die Götter der Heiden inbegriffen sein lässt (nach der Text-LA. הלכו) oder nach der von Geiger und Wellhausen vorgenommenen Emendation (הלך) übersetzt: »ein Gott«, doch keineswegs wirkliche Existenz der heidnischen Götter ausgesagt; denn die Frage hat verneinenden Sinn. Wollte man mit Keil die vorliegende LA. beibehalten, so wäre vor גּוֹיִם וֵאלֹהָיו am Schlusse des Verses zu ergänzen מִן: »welches du dir befreit hast aus Aegypten, den Völkern und den Göttern eines jeden derselben.« Dann wäre allerdings hier die Anschauung ausgesprochen, dass Israel in Aegypten und andern Ländern unter dem Einflusse der Götter gestanden habe, somit reale Existenz derselben ausgesagt (vgl. dagegen v. 22., wo das Dasein von Elohim ausser Jahwe in Abrede gestellt wird). Allein die Aufrechterhaltung der Text-LA. ist unmöglich. Nach unserer Verbesserung (oben S. 62 Anmerk. 3) handelt die Stelle nur von dem Einen Gott Israel's, und von einer Befreiung aus der Gewalt anderer Götter ist darin nicht die Rede.

14, 9: »Gewichen ist ihr Schutz (צִלָּם) von ihnen, aber mit uns ist Jahwe«, als ob den heidnischen Göttern wirklich die Fähigkeit des Schützens zugeschrieben werde, und sicher will der Erzähler damit nicht eine von der seinigen abweichende Anschauung kund geben; aber es kann mit den Worten auch nur dies ausgesagt sein, die Heiden seien zu der Erkenntniss gekommen, dass sie keinen Schutz haben[1].

Sehr beachtenswerth, aber doch nicht in eine Linie mit den bisher berücksichtigten Aussagen zu stellen, ist die wohl dem Chronisten selbst angehörende, nur eine Ausmalung von II Kön. 16, 10 ff. bietende Erzählung II Chron. 28, 23., wo von Ahas berichtet wird, er habe geopfert den Elohim von Damask, »welche ihn geschlagen hatten« (הַמַּכִּים בּוֹ), und habe gesprochen: »Die Götter der Könige von Aram stehen ihnen bei; ihnen will ich opfern, dass sie mir beistehen«, woran der Chronist die Bemerkung knüpft: »und sie (die Götter Aram's) gereichten ihm und ganz Israel zum Straucheln.« Offenbar erkennt der Chronist die Elohim Aram's als reale Mächte an; denn nicht nur in dem Sinne des Ahas, sondern als seine eigene Meinung berichtet er, dass sie den Ahas geschlagen hätten. Da aber, wie wir unten sehen werden und kaum noch bemerkt zu werden braucht, zur Zeit des Chronisten längst als orthodoxe Anschauung feststand, dass Jahwe in ausschliessendem Sinne Gott sei, also andere Elohim neben Jahwe nicht angenommen wurden, so kann der Chronist die Elohim Aram's

1) Nicht gehört hierher Mich. 4, 5: »alle Völker wandeln ein jedes im Namen seines Gottes«; denn hier ist בְּשֵׁם nicht = »in Kraft« (Keil), sondern das Wandeln im Namen eines Gottes ist ein Wandeln im Bekenntniss zu diesem Gott. Wenn I Sam. 17, 45 David dem Philister gegenübertritt »im Namen Jahwe's«, so sagt auch dies nur: im Bekenntniss zu Jahwe, von welchem David hofft, dass er ihm beistehen werde, weil er sich zu ihm bekennt; Sach. 10, 12 ist nicht das »ich stärke sie in Jahwe“ die Grundlage für das »und in seinem Namen werden sie wandeln« (Keil), vielmehr umgekehrt: weil sie sich zu Jahwe bekennen, finden sie Stärke bei ihm. Gar nicht zu vergleichen ist die von Keil angeführte Stelle Spr. 18, 10., wo שֵׁם יהוה = »die Offenbarung Gottes und der Gott der Offenbarung selber« (Delitzsch).

nicht in dem selben Sinne אֱלֹהִים nennen, in welchem diese Bezeichnung Jahwe zukommt; er muss die fremden Elohim als dem Einen Gott untergebene, als dämonische Mächte gedacht haben. In den älteren Schriften wird nirgends geredet von einer Macht der fremden Elohim über Israel sei es zu Gunsten ihres Volkes oder sonstwie; es kann in ihnen nur die Anschauung gefunden werden, dass ausserhalb Israel's andere Götter Macht haben. Hitzig versteht allerdings von einem Einflusse der fremden Elohim auf Israel die Aussage Jes. 26, 13: »Jahwe, unser Gott, es haben geherrscht über uns Herren (אֲדֹנִים) ausser dir«; allein nichts nöthigt uns, hier unter den Herren Israel's die fremden Götter zu verstehen; es sind offenbar menschliche Unterdrücker gemeint. Ebensowenig ist mit Hitzig Jer. 3, 14 die Vorstellung zu finden, dass Israel in der Gegenwart unter dem Einfluss anderer Götter stehe und Jahwe seiner erst wieder »habhaft werden« (בָּעַלְתִּי) müsse; vielmehr wird hier die Aufforderung zur Rückkehr zu Jahwe damit begründet, dass Jahwe Gewalt über Israel habe, es zwingen könne[1], d. h. sein rechtmässiger und alleiniger Herr sei (כִּי אָנֹכִי בָּעַלְתִּי בָכֶם). Von einem Herrschen fremder Götter über Israel ist hier also durchaus nichts angedeutet[2]. Jene ältere Redeweise von Göttern ausser Jahwe mit Bezug auf fremde Länder beruht offenbar auf einer Anschauung, welche das Verhältniss Jahwe's zu diesen fremden Elohim noch gar nicht geklärt hatte, welche Jahwe als den Gott Israel's, andere Elohim als die Götter anderer Völker ansah, ohne dass man in der Bestimmung ihrer beiderseitigen Stellung darüber hinausging, Jahwe als den grössten unter ihnen zu bezeichnen. Wenn dagegen in der späteren Zeit, als die Lehre eines einzigen Gottes feststand, die fremden Elohim, soweit man ihnen überhaupt Realität zuerkannte, in ein untergebenes Verhältniss zu Jahwe gestellt wurden als dämonische Mächte, welche nur noch missbräuchlich

---

1) Vgl. zu dieser Bedeutung von בָּעַל Jer. 31, 32., wo sie durch den Gegensatz von הֵפֵרוּ einerseits und den des freiwilligen Gehorsams v. 33 f. andererseits erwiesen wird.

2) Vgl. auch oben S. 76 Anmerk. 2

אֱלֹהִים genannt wurden, da konnten sie ebensowohl innerhalb als ausserhalb Israel's wirksam gedacht werden.

Wir haben eine Reihe von Aussagen der alttestamentlichen Bücher, und zwar bis auf die spätesten Zeiten herab, gefunden, welche von den heidnischen Göttern reden, als seien sie wirklich Götter. Was die an dritter bis fünfter Stelle angeführten Aussagen betrifft, so hat sich uns ergeben, dass sie sich mit Ausnahme der zu einer andern Anschauungsweise gehörenden Stelle II Chron. 28, 23 sämmtlich als poetische Personification der Götter oder als Redeweise im Sinne der Heiden verstehen lassen. Dagegen verweisen jene an zweiter Stelle aufgeführten Vergleichungen Jahwe's mit den Göttern wenigstens auf eine frühere Zeit, wo die Götter wirklich als mit Jahwe in einer Reihe stehend angesehen wurden. Die an erster Stelle angeführten gesetzlichen Bestimmungen, welche die Verehrung »anderer Götter« untersagen, ohne irgend ein Urtheil über diese zu fällen, lauten durchaus, als ob sie das Dasein dieser Götter voraussetzten, und wenn noch bis in die spätesten Zeiten hinein ganz unbefangen von »Göttern« die Rede ist, als seien sie wirklich, so ist dies Nachahmung älterer Aussagen in realistischem Sinne.

Zur Ergänzung und Controle dieser Aussagen ist eine zweite Reihe alttestamentlicher Stellen zu untersuchen, welche den »andern Göttern« das Dasein als Götter absprechen.

III.

Die Aussagen des A. T., welche die Götter ausser Jahwe als Götter für nichtseiend erklären.

Hauptsächlich in den prophetischen Schriften finden sich viele Aussagen, welche die »andern Götter« mit deren Bildern identificiren, um damit ihre Nichtigkeit auszudrücken, oder

welche in anderer Weise die Ohnmacht der fremden Götter zum Ausdruck bringen.

1) Das Heidenthum selbst auf seiner niedersten Stufe identificirt allerdings das Bild mit dem Gott, ohne doch damit die Nichtigkeit des Gottes aussagen zu wollen; vielmehr hielten die Heiden vielfach eben die Bilder selbst für wirksame Wesen [1]. Laban klagt (Gen. 31, 30), dass Jakob ihm seine Elohim, d. i. seine Götterbilder, gestohlen habe, und darin, dass Rahel die Teraphimbilder ihres Vaters entwendete (Gen. 31, 19), zeigt sich am naivsten der Glaube, welcher in dem Bilde selbst ein Palladium sah. Das Volk Israel fordert Aaron auf: »Mache uns Elohim, die vor uns hergehen!« (Ex. 32, 1. 23) und erklärt das Stierbild für die Elohim, welche Israel aus Aegypten geführt haben (vv. 4. 8; vgl. Neh. 9, 18); ebenso sagt Jerobeam von den Stierbildern: »Siehe, das sind deine Götter, Israel« (I Kön. 12, 28). Als die Daniter dem Ephraimiten Micha sein Gottesbild geraubt haben, klagt er: »Meinen Gott (אֱלֹהַי), welchen ich gemacht hatte, habt ihr genommen« (Richt. 18, 24). Auf dieser Identificirung des Bildes mit der Gottheit beruht ferner die Benennung der Aschera-Bilder als Ascheren (so der Sing. אֲשֵׁרָה Deut. 16, 21. Richt. 6, 25., der Pl. אֲשֵׁרִים II Kön. 23, 14. II Chron. 31, 1 u. a. a. St.), eine Bezeichnung, welche die alttestamentlichen Schriftsteller ohne Frage nicht selbst gebildet, sondern von den Bilderverehrern überkommen haben. Darum ist aus solchen Aussagen, wo heilige Männer des A. T. oder alttestamentliche Schriftsteller ihrerseits von den Bildern reden, als ob sie die fremden Elohim wären, ohne ein Urtheil über diese Identificirung zu fällen, für ihre Anschauung von der Wesenlosigkeit der Götter nichts zu folgern; so wenn Jakob die Götterbilder des Laban dessen Götter nennt (Gen. 31, 32), dann die Seinigen auffordert, die Götter der Fremde, d. i. die Götterbilder, zu entfernen (Gen. 35, 2), und übereinstimmend mit dieser Aufforderung der Erzähler selbst berichtet, dass die Angehörigen

1) Beispiele dafür noch aus der römischen Kaiserzeit s. bei Friedländer, Sittengeschichte Rom's Bd. III, 1871 S. 502 f.

Jakob's »alle Götter der Fremde, welche in ihrer Hand waren«, ihm auslieferten (v. 4); oder wenn Josua das Volk auffordert, die Götter der Fremde zu entfernen, d. h. die Götterbilder wegzuschaffen (Jos. 24, 14. 23); wenn ebenso aus der Richterzeit erzählt wird, die Israeliten hätten die Götter der Fremde aus ihrer Mitte hinweggeschafft (Richt. 10, 16); wenn als Aufforderung Samuel's berichtet wird: »Entfernet die Götter der Fremde aus eurer Mitte!« und der Erzähler darauf hin berichtet, dass die Kinder Israel die Baale und Astarten beseitigten (I Sam. 7, 3 f.; vgl. II Chron. 33, 15). Auch wenn vom Küssen des Baal, d. h. seines Bildes, die Rede ist (I Kön. 19, 18), ist damit noch nicht ausgesprochen, dass der Baal nichts Anderes sei als ein Bild. Ebenso bleibt die Frage nach der Realität der heidnischen Götter völlig unentschieden, wenn I Chron. 14, 12 erzählt wird, dass David die von den Philistern auf dem Schlachtfelde zurückgelassenen Elohim habe verbrennen lassen, oder wenn von Amazia berichtet wird, dass er »die Götter der Kinder Seïr« brachte und »sich als Götter aufstellte« (II Chron. 25, 14), oder von den heidnischen Colonisten in Samarien, dass »ein jedes Volk« unter ihnen sich seinen Gott »machte« und aufstellte in den Höhenhäusern (II Kön. 17, 29). Nicht anders verhält es sich mit den gesetzlichen Bestimmungen, wenn befohlen wird, die »Götter« zu zerstören (Ex. 23, 24), und verboten, sich »goldene und silberne Götter« (Ex. 20, 23, vgl. c. 32, 31) oder »gegossene Götter« (Ex. 34, 17; Lev. 19, 4) zu machen. Auch in dem ersten der mosaischen Zehnworte (Ex. 20, 3 ff. Deut. 5, 7 ff.) sind mit den verbotenen Bildern wohl eben die »andern Götter« gemeint, deren Verehrung zunächst untersagt wird; denn auf beide Verbote folgt nur eine Begründung, so dass sie ein Ganzes auszumachen scheinen.[1]

Mit allen diesen Aussagen ist sehr wohl die Annahme vereinbar, dass den Bildern selbst Leben einwohne, sie also wirklich Götter seien. Aber ein Anderes ist es, wenn die Propheten und andere alttestamentliche Schriftsteller von den Göttern ausser Jahwe

1) S. Knobel zu Ex. 20, 4.

aussagen, dass sie nichts als Bilder seien, oder auch nur die Gegenstände der Verehrung als »Bilder« bezeichnen[1]; denn im Sinne der fetischistischen Bilderanbeter waren sie eben keine blossen Bilder mehr. Wenn die alttestamentlichen Schriftsteller spotten, dass die Götzenbilder Gold und Silber, Holz und Stein seien, so sagen sie damit gegen die niedere Auffassung des Heidenthums, welche das Bild und den Gott identificirte, dass das Bild nicht belebt sei, und gegen die höhere, welche zwischen dem Bilde und dem Gott unterschied, dass der Gott ausser dem Bilde nicht existire. Wollten die Propheten nicht dies als ihre Meinung aussprechen, dass der Gott selbst mit dem leblosen Bilde zusammenfalle und darum nichtig sei, so enthielten jene Aussagen über die Bilder triviale Wahrheit, die sie nicht feierlich zu betheuern brauchten; sie träfen dann nicht einmal die Fetischisten unter den Heiden, denn auch diese wussten sehr wohl, dass ihre Bilder aus Holz und aus Stein bestanden; aber in dem Holz und in dem Stein glaubten sie ein lebendiges Wesen. So oft darum die Polemik der Propheten gegen die Bilder sich richtet, ist nothwendig vorausgesetzt, dass nur im Bilde als Bild der »Gott« ein Dasein habe. Diese Voraussetzung richtet sich gegen das gesammte Heidenthum. Darum sind De Wette's[2] Bedenken gegen diese Art der Polemik ganz unberechtigt, wenn er bemerkt: »Der an kein Bild der Gottheit gewöhnte Jude beging den Irrthum (vielleicht oft mit Absicht), die Götzenbilder der Heiden für ihre Götter selber zu halten, da sie doch nur deren Symbole waren.« Mit Recht erklärt dagegen Hupfeld[3], diese Polemik habe »ihren tiefern Grund in der Ueberzeugung des sich selbst klaren Monotheismus,

1) Anders ist es in dem ersten der Zehnworte, auch wenn hier nach der oben gegebenen Erklärung mit den Bildern eben die אלהים אחרים gemeint sind; von Bildern ist hier nicht die Rede als von dem, welchem Verehrung dargebracht wird; denn die Suff. in לא תשתחוה לחם und תעבדם beziehen sich nicht auf פסל und תמונה, sondern auf die in den Bildern dargestellten Dinge am Himmel, auf Erden und im Wasser.

2) Zu Ps. 115, 4.

3) Zu Ps. 115, 4.

dass die Götter selbst ebenso nur Gebilde des menschlichen Wahns sind wie ihre Bilder der menschlichen Hand.« — Uebrigens kommt auf die Berechtigung dieser Polemik für unsere Frage nach der Vorstellung der alttestamentlichen Schriftsteller gar nichts an: genug, wenn aus dieser Polemik hervorgeht, dass Diejenigen, welche das Heidenthum auf diese Weise bekämpften, ein Dasein der fremden Götter ihrerseits nicht annehmen konnten. Wer mit der Lehre der katholischen Kirche von den Heiligen übereinstimmt, aber die volksthümliche Anbetung des Bildes missbilligt, wird dagegen streiten, dass man die Wundermacht der Heiligen an dieses oder jenes Bild gebunden glaubt; aber er, der selbst zu den Heiligen betet, wird doch in seinem Streite nicht so verfahren, als bete das Volk die Bilder selbst, Holz und Stein und Metall, und nicht ein Anderes in dem Bilde Lebendes an; das könnte nur etwa ein Solcher thun, welchem die Heiligen als Heilige ausser dem Bilde gar nicht sind. Wie diese letztere unberechtigte Art der Bekämpfung die Stärke seines Abscheu's vor Heiligenverehrung überhaupt bekunden würde, so wäre jene Polemik der Propheten, wenn sie eine unberechtigte Anschauung des heidnischen Cultus einschliessen sollte, nur ein um so stärkeres Zeugniss für ihren Abscheu vor der Annahme anderer Götter als Jahwe.

Jene Polemik gegen den Götzendienst als Bilderdienst beginnt unter den Propheten Hosea. Allein es ist beachtenswerth, dass dabei er und auch noch Jesaja nur von Bildern reden, welche die Israeliten sich machen. Wenn für diese die »andern Götter« mit dem Bilde identificirt werden, so ist damit noch nicht gesagt, dass jene Propheten auch für die Völker keine andern Götter anerkannten. Für Israel gibt es nach der Anschauung aller alttestamentlichen Schriften nur den Einen Gott Jahwe; darum können consequenter Weise für Israel die Götterbilder nichts als leere Bilder sein. Allein wo die Propheten nicht ausdrücklich das Selbe mit Bezug auf die Götterbilder bei den Heiden aussagen, bleibt noch immer die Möglichkeit offen, dass sie für diese die Elohim

als Elohim gelten liessen. — Hosea schildert den ephraimitischen Götzendienst mit den Worten: »Sie machen sich ein Gussbild von ihrem Silber, nach ihrer Einsicht Götzen (עֲצַבִּים); Werk der Künstler ist es Alles« (c. 13, 2). Hier sind besonders die Worte מַעֲשֵׂה חָרָשִׁים כֻּלֹּה unzweideutig: etwas Weiteres als blosses Menschenwerk sind die Götzen ganz und gar nicht (vgl. c. 8, 4). Daher stellt Hosea das Befragen der Götzen als ein Befragen des Holzes dar (c. 4, 12) und spottet, dass man aus dem Silber und Gold, welches Jahwe gegeben, sich einen Baal mache (c. 2, 10). Er schildert es als eine Thorheit, dass die Abgöttischen zu dem Werk ihrer Hände sprechen: »unser Gott« (c. 14, 4). Man wende nicht ein, dass der Prophet (c. 8, 6) ganz ebenso von dem Kalbe zu Samarien redet: »Ein Werkmeister hat es gemacht, und kein Gott ist es; ja, in Stücke wird zerbrochen werden das Kalb von Samarien« — während ja doch Jahwe in diesem Bilde verehrt wurde. Allein wenn Hosea von diesem Jahwebilde in solcher Weise redet, so kann damit nur gesagt sein, dass was die Ephraimiten in dem Bilde anbeten oder in demselben darstellen, gar nicht existire: einen Jahwe, dessen Wesen im Kalbsbilde dargestellt werden oder auch nur angedeutet werden könnte, gibt es für den Propheten nicht; er ist ausserhalb des Bildes nur da in der verirrten Meinung der Ephraimiten, ist ein Götze gleich dem Baal und hat den Namen Jahwe mit Unrecht erlangt. Darum redet Hosea von diesem »Gott« oder Gottesbilde geradezu als von einem Kalbe (c. 8, 5; 10, 5; 13, 2; vgl. II Kön. 10, 29; 17, 16. Ps. 106, 19), und noch deutlicher wird I Kön. 12, 32 das Kalbsbild für ein blosses Bild erklärt, indem von einem Opfern Jerobeam's für die Kälber die Rede ist. I Kön. 14, 9 wird von den »andern Göttern« gesprochen, deren Dienst Jerobeam eingeführt habe, und zwar werden sie als von Jerobeam »gemachte« Götter, als מַסֵּכוֹת dargestellt (vgl. II Chron. 13, 8: »goldene Kälber, welche euch Jerobeam zu Göttern gemacht hat«), wie auch Ps. 106, 20 das Bild eines Ochsen gegenübergestellt wird der

Herrlichkeit Jahwe's, also ebenfalls der ephraimitische »Jahwe« als nur im Bilde existirend gedacht ist[1].

Ebenso höhnt Jesaja (c. 2, 18) die Götzen, weil sie vernichtet werden in ihren Bildern: »Die Nichtse gänzlich vergehen sie.« Bemerkenswerth ist die *synallage numeri*, das singularische Prädicat כָּלִיל יַחֲלֹף bei dem pluralischen Subject הָאֱלִילִים: »Die Götzen samt und sonders sind eine Masse von Nichtigkeit, welche auf ein absolutes Nichts zurückgeführt werden wird[2].« Der Prophet fährt v. 20 in seiner Schilderung fort: »An jenem Tage wirft der Mensch hinweg seine silbernen Nichtse und seine goldenen Nichtse, welche sie ihm gemacht haben um anzubeten, zu den Maulwürfen und den Fledermäusen.« Ebenso c. 31, 7: »Jeder wird verschmähen seine silbernen und seine goldenen Nichtse, welche euch gemacht haben eure Hände zur Sünde.«

Bei Jeremia finden sich ähnliche Aussprüche über die Götter; so c. 2, 27: »Sie sprechen zum Holze: ‚mein Vater bist du' und zum Steine: ‚du hast mich geboren'« (vgl. c. 3, 9: Israel trieb Ehebruch mit Stein und Holz); v. 28: »Wo sind deine Götter [man beachte: nicht: »deine Götzenbilder«, sondern אֱלֹהֶיךָ], welche du dir gemacht hast?«. C. 8, 19., wo zu בִּפְסִלֵיהֶם als Apposition hinzutritt בְּהַבְלֵי נֵכָר, sind Bilder und Götter identisch gesetzt. Hinausgehend über die Aussagen der älteren Propheten, welche nur von den Götzenbildern Israel's als von blossen Bildern reden, legt weiter Jeremia den Heiden der Endzeit die Worte in den Mund: »Kann sich der Mensch Götter (אֱלֹהִים) machen? Sie sind Nichtgötter« (c. 16, 20)[3]. Deutlich also will er aussagen,

---

1) Amos 5, 26 ist es zweifelhaft, ob die Worte אשר עשיתם לכם sich beziehen auf אלחיכם oder auf כוכב.

2) Delitzsch z. d. St.

3) Die zweite Vershälfte ist der ersten, einer Frage mit verneinendem Sinn, coordinirt (Hitzig), nicht (nach Jes. 44, 11): »während doch sie [die Menschen] keine Götter sind«. Man erwartet hier nach dem Zusammenhang als Abschluss der Aussage der Heiden von der Nichtigkeit ihrer Götter v. 19 den unumwundenen Ausspruch des Propheten, dass die Heidengötter keine Götter sind (v. 20 gehört nicht noch zur Rede der Heiden, welche nicht mit אָדָם von sich selbst reden würden).

dass die »Götter« sammt und sonders nur ein Gebilde des menschlichen Wahnes sind, dass sie auch für die Heiden keine Realität haben. — In dem Abschnitt c. 10, 1—16, welcher vielleicht nicht von Jeremia, sondern aus dem Exil herrührt[1], heisst es v. 3 ff.: »Die Gesetze der Völker Nichtigkeit sind sie; ist es doch Holz, das Einer aus dem Walde gehauen, von den Händen des Zimmermanns mit der Axt bearbeitet; mit Silber und Gold schmückt man es; mit Nägeln und mit Hammern macht man sie fest, dass es nicht wanke. Wie eine gedrechselte Säule sind sie und reden nicht; tragen muss man sie, denn sie können nicht gehen. Fürchtet euch nicht vor ihnen, denn sie thun nicht Böses, und auch Gutes können sie nicht thun!« und ebenda v. 8 f.: »Durch Eines werden sie dumm und zu Thoren; die Widerlegung der Götzen (הֲבָלִים) ist: es ist Holz, Silberblech, das man aus Tarschisch bringt, und Gold aus Uphaz, ein Werk des Zimmermanns und der Hände des Schmelzers; blauer und rother Purpur ist ihr Gewand; ein Werk der Künstler sind sie alle.« Und v. 14 f. fährt der Prophet fort: »Zu Schanden wird jeder Schmelzer an dem Bilde; denn ein Trug ist sein Gussbild, und kein Odem ist in ihnen. Nichtigkeit (הֶבֶל) sind sie, ein Machwerk zum Verspotten; zur Zeit ihrer Heimsuchung gehen sie zu Grunde« (vgl. c. 51, 17 f.). In v. 11,

1) Der Abschnitt lässt sich als von Jeremia verfasst nur dann begreifen, wenn man mit Bleek (Einleitung 3. Aufl. S. 477) annimmt, dass er in der Zeit des Zedekia an die schon damals in das Exil abgeführten Judäer gerichtet sei; denn offenbar sind hier nicht götzendienerische Israeliten angeredet, sondern solche, welche unter dem Drucke der Heiden leben (man beachte besonders v. 5). Allein es ist doch sehr unwahrscheinlich, dass Jeremia so detaillirt, wie es hier der Fall ist, einen Götzendienst schildern sollte, welchen er selbst gar nicht vor Augen hatte. Da ferner der Hohn über den Götzendienst nicht in der Art des vielmehr darüber klagenden Jeremia liegt, worauf Hitzig aufmerksam macht, dagegen gerade so und zum Theil mit den selben oder ähnlichen Ausdrücken bei Deutero-Jesaja sich findet, so ist es sehr wahrscheinlich, dass dieser Abschnitt aus der Zeit des Exils herrührt, und vielleicht ist er ursprünglich Deutero-Jesajanisch. Vv. 6—8 und v. 10, welche bei den LXX fehlen, auszuscheiden, sehen wir keinen genügenden Grund ein; dann ist aber die Ausmerzung des aramäischen v. 11 nothwendig, welcher den Zusammenhang zwischen v. 10 und v. 12 unterbricht. Da die LXX ihn haben, muss er eine alte Glosse sein, welche frühzeitig in den Text kam.

den wir jedoch für eine Glosse halten, wird den Göttern, welche Himmel und Erde nicht gemacht haben, Untergang vom Erdboden und unter dem Himmel in Aussicht gestellt — indem sie als mit und in ihren Bildern zu Grunde gehend gedacht werden.

Von den Götzenbildern als von leblosen und nichtigen Bildern redet auch der Prophet Habakuk c. 2, 18 f.: »Was nützt das Schnitzbild, dass es geschnitzt hat sein Bildner, das Gussbild und der Truglehrer, dass vertraut der Bildner seines Gebildes darauf, indem er anfertigt stumme[1] Nichtse? Wehe Dem, der da spricht zu dem Holze: ‚Wache auf!' ‚Erwache!' zu dem sprachlosen Stein. Er sollte lehren? Siehe, er ist belegt mit Gold und Silber, und kein Odem ist in seinem Innern.« Aus der ganzen Darstellung, namentlich den Worten הוּא יוֹרֶה, die sich nur als Frage mit verneinendem Sinn verstehen lassen, geht hervor, dass Habakuk den Götzen מוֹרֶה שֶּׁקֶר nennt, nicht etwa als Einen, der wirklich Falsches lehrt, sondern als einen Solchen, der trügt, weil er durch sein Dasein seine Verehrer glauben macht, er könne lehren, und er es doch nicht vermag.

Auch dem Deuteronomiker ist die Identificirung der fremden Götter mit ihren Bildern eigen; so c. 4, 28: »Ihr werdet dort [im fremden Lande] dienen Göttern, dem Werk von Menschenhänden, Holz und Stein, welche nicht sehen und nicht hören und nicht essen und nicht riechen« (vgl. c. 28, 36. 64); ebenso c. 29, 16: »Ihr habt gesehen ihre Scheusale und ihre Klötze, Holz und Stein, Silber und Gold, welche bei ihnen sind« — und zwar lauten diese Aussagen wie bei Jeremia dahin, dass die fremden Götter überhaupt nichts Anderes sind als Holz und Stein, Gold und

1) אִלְּמִים. Damit soll nach Hitzig (zu Jer. 50, 38) gleichbedeutend sein die Benennung der Götzen als אֵימִים (Jer. 50, 38) vermöge einer Umwandlung des ל in ר; allein, während arab. أَلِمَ mit Hitzig aus אלם = אים zu erklären sein mag (vgl. אַלְמָנָה *vidua* = die Stumme), lässt sich für אָיַם die Bedeutung »stumm sein« im Hebräischen durchaus nicht erweisen, und אימים von den Götzen wird hier nicht anders als Ps. 88, 16 (אֵמִים), nämlich in der Bedeutung *terrores*, als ein Plur. von אֵימָה zu verstehen sein.

Silber, auch nicht für die Heiden. In dem Sinne, dass der Gott mit dem Bilde zusammenfalle, kann auch verstanden werden der Ausdruck תְּמוּנַת כָּל־סָמֶל, wodurch Deut. 4, 16 פֶּסֶל erklärt wird (vgl. II Chron. 33, 7: פֶּסֶל הַסֶּמֶל). Hier ist סֶמֶל doch wohl Bezeichnung des fremden Gottes selber, und das allerdings in seiner Etymologie dunkle Wort bezeichnet jedesfalls das Bild[1]. Doch kann hier das zweite Glied des Status constructus auch epexegetisch erklärt werden.

Ganz ebenso wie von dem Deuteronomiker werden von dem in seinen Anschauungen ihm sehr ähnlichen Redactor der Bb. der Könige, der während des Exils schrieb, die fremden Götter als Holz und Stein, Werk der Menschenhand bezeichnet und ihnen ganz allgemein, auch mit Bezug auf die Heiden, alle andere Realität, abgesehen von dem Bilde, abgesprochen. So heisst es in dem Gebete des Hiskia, wo von den Assyrern gesagt wird, sie hätten die Götter anderer Völker ins Feuer geworfen: »denn nicht Götter sind sie, sondern ein Werk von Menschenhand, Holz und Stein, und haben sie zu Grunde gerichtet« (II Kön. 19, 18; vgl. Jes. 37, 19), und ebenso findet sich in dem durch die Prophetin Hulda ergehenden Gottesworte der Ausspruch: »Weil sie mich verlassen und geräuchert haben andern Göttern, auf dass sie mich erzürnten mit allem Werk ihrer Hände — —« (II Kön. 22, 17). Hier sind offenbar אֱלֹהִים אֲחֵרִים und כֹּל מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם identisch. Ebenso lässt der Prophet Ahia dem Jerobeam sagen: »Du hast dir gemacht andere Götter, nämlich Gussbilder« — das ו in וּמַסֵּכוֹת ist epexegetisch (I Kön. 14, 9)[2].

1) Es scheint verwandt zu sein mit צֶלֶם »Bild« eig. »Abgeschnittenes« von صَلَمَ »abschneiden, abhauen« (s. über צֶלֶם Delitzsch, Genesis 3. Aufl. S. 532). Keine Aufklärung über die Bedeutung von סֶמֶל oder סֵמֶל geben die andern Stellen, wo es im A. T. vorkommt (Ez. 8, 3. 5. II Chron. 33, 15). Dagegen ist aus dem Phönicischen deutlich, dass es eine Bildsäule bedeutet: *Cit.* XXXV, 2: סמל הז; *Idal.* III; 1: סמל אז; V, 3: הסמלם חאל und die Femininform *Cit.* I, 2: סמלת אזת, s. Schröder, Phön. Spr. S. 203. Euting, Sechs phönik. Inschr. aus Idalion 1875 S. 8. 10.

2) Auch nach Schrader (Einleitung S. 352 f.) gehören I Kön. 14, 9. II Kön. 22, 17 dem Redactor an; dagegen weist er II Kön. c. 19 dem Verf. der Reichsjahrbücher zu; allein die auffallende Uebereinstimmung in v. 18 mit dem Deuto-

Deutlicher als von irgend einem der Früheren werden von Deutero-Jesaja die Götter selbst als ein Gebilde von Menschenhand bezeichnet; so ergeht das Wort Jahwe's: »Wem wollt ihr mich vergleichen und wem gleich setzen und gegenüberstellen, dass wir ähnlich wären? Sie schütten Gold aus dem Beutel und wägen Silber auf der Wage, dingen einen Schmelzer, und er macht einen Gott (אֵל) daraus, dass sie niederfallen und anbeten. Sie heben ihn empor; auf der Schulter schleppen sie ihn und setzen ihn hin an seine Stelle, und er steht da: von seiner Stätte rührt er sich nicht« (c. 46, 5 ff.). Eben die selbe Aussage, dass die Werkleute einen »Gott« (אֵל) fabriziren, findet sich in der eingehenden Schilderung der Götzenbilder und ihrer Herstellung c. 44, 9—20 (vv. 10. 15. 17). Wenn der Prophet in bitterer Ironie so spricht, kann man nicht annehmen, dass er nur missbräuchlicher Weise das Bild benenne nach dem, was es darstellt, ohne das Dargestellte in dem Bilde aufgehen zu lassen, etwa wie im katholischen Volke von einem »Herrgott« statt von einem Crucifix geredet wird. Jene Aussprüche des Propheten lassen sich nur dahin verstehen, dass er den fremden Göttern ausser in dem Bilde keine Realität zuerkennt. Das Selbe besagen andere Aussagen des Deutero-Jesaja; so verkündet er den Götzendienern Untergang mit den Worten: »Es weichen zurück, es werden ganz zu Schanden die da vertrauen auf das Schnitzbild, die da sprechen zu dem Gusswerk: Ihr seid unsere Götter« (c. 42, 17), und hält den Götzendienern vor: »Wem könnt ihr Gott vergleichen und was für ein Bild ihm zur Seite stellen? Das Götzenbild giesst der Metallarbeiter, und der Schmelzer belegt es mit Gold, und Ketten von Silber schmelzt er. Wer arm ist an Gaben,

---

ronomium (vgl. לֹא אֱלֹהִים mit Deut. 32, 21 [לֹא־אֵל], auch mit Jer. 2, 11; 5, 7; 16, 20 [לֹא אֱלֹהִים]; מַעֲשֵׂה יְדֵי־אָדָם mit Deut. 4, 28; עֵץ וָאֶבֶן mit Deut. 4, 28; 28, 36. 64) nöthigt dazu, wenigstens diesen Vers dem Redactor zuzuerkennen, welcher sich in seinen Anschauungen vielfach mit dem Deuteronomiker berührt (dass beide eine Person seien, wie Schrader annimmt, halten wir noch nicht für bewiesen). Vgl. übrigens das Urtheil über den Kälberdienst Jerobeam's in Stellen, welche nicht dem Redactor zugesprochen werden müssen, oben S. 84.

wählt ein Holz, das nicht fault; einen kunstverständigen Arbeiter sucht er sich, aufzurichten ein Bild, welches nicht wanke« (c. 40, 18 ff.). Die Gegenüberstellung des Götzenbildes und Gottes v. 18 zeigt deutlich, dass der Prophet die Götzen mit dem Bilde identificirt, und man beachte, dass er nicht von Jahwe redet, sondern den Namen אֵל gebraucht, weil nur dem Einen das Prädicat אֵל zukommt. Wenn hier der Gott Israel's im Gegensatz zu den Göttern der Völker, den פְּסִילִים, als אֵל bezeichnet wird, so ist damit gesagt, dass die Heidengötter nur als λεγόμενοι θεοί, nicht zur Bezeichnung ihres Wesens, אֵלִים genannt werden. Ebenso stellt c. 42, 8 Jahwe sich nicht gegenüber andern Göttern, sondern den Bildern (פְּסִילִים): »Meine Ehre gebe ich keinem Andern und meine Herrlichkeit nicht den Götzenbildern.« Ebendahin dass die andern Götter ausser in dem Bilde kein Dasein haben, ist zu verstehen die Aussage c. 41, 29: »Siehe, alle ihre Gebilde (מַעֲשֵׂיהֶם) sind Nichtigkeit und Eitelkeit (אָוֶן אֶפֶס); Wind und Leere (רוּחַ וָתֹהוּ) sind ihre Gussbilder.« Der Prophet unterscheidet hier nicht zwischen den Göttern und ihren Bildern — was natürlich nach jenen anderen Aussprüchen des selben Propheten nur im Sinne der Götzendiener geschehen könnte — wie es sich ergeben würde aus der Uebersetzung von מעשיהם durch »ihr Thun«, nämlich der Götzen[1]; vielmehr steht מ׳ parallel mit נסכיהם, bezeichnet also die Werke oder Gebilde der Götzendiener, d. i. die Götzenbilder[2]. Es heisst eben vorher v. 23, dass die Götzen weder Gutes noch Böses thun können, und v. 24, sie seien מֵאַיִן »aus dem Nichts«; deutlich also wird ihnen alles Dasein ausser in dem leblosen Bilde abgesprochen, und zwar trifft diese Polemik den gesammten Götzendienst, so dass nach der Anschauung Deutero-Jesaja's die Götter ausser Jahwe auch für die Heiden keine Realität haben als Götter.

Ebenso berichtet der Chronist von der assyrischen Gesandtschaft an Hiskia: »Sie redeten von dem Gott Jerusalem's wie von

1) So Knobel.
2) So Delitzsch.

den Göttern der Völker der Erde, dem Werk von Menschenhänden« (II Chron. 32, 19), und das B. Daniel nennt höhnend die Götter von Gold und Silber, Erz, Eisen, Holz und Stein (c. 5, 4. 23).

Eben diese Anschauung von den Göttern der Heiden findet sich auch im Psalter; »Ihre [der Heiden] Götzen (עֲצַבֵּיהֶם) sind Silber und Gold, ein Werk von Menschenhänden. Einen Mund haben sie und reden nicht; Augen haben sie und sehen nicht; Ohren haben sie und hören nicht; eine Nase haben sie und riechen nicht« (Ps. 115, 4 ff. und ganz ebenso Ps. 135, 15 ff.). Dass in den beiden Psalmen, in welchen diese Aussage sich findet, die heidnischen Götter wirklich als abgesehen von dem Bilde nicht existirend gedacht werden, geht weiter unverkennbar daraus hervor, dass Ps. 115, 8; 135, 18 den Götzendienern in Aussicht gestellt wird: »Ihnen [den Götzen] gleich werden die sie gemacht haben, Jeder der auf sie vertraut«, d. h. sie sollen vernichtet werden, so dass sie zu nichts werden wie die Götzen; denn wie der Mensch, so sein Gott und umgekehrt[1].

Ganz die selbe Anschauung, dass der heidnische Gott nichts Anderes als das Bild sei, liegt — wenn auch nicht bestimmt ausgesprochen — da zu Grunde, wo nicht geradezu Götter und Bilder identificirt werden, aber von den Götterbildern ohne weiteres Urtheil als von einem Machwerk oder einem Gebilde von Menschenhand die Rede ist. Für das Bild als solches ist es selbstverständlich, dass es von Menschenhand gemacht worden; darum schliesst jene Bezeichnung überall das Urtheil ein, dass es nichts weiter als ein Bild sei. So sagt Jesaja (c. 1, 31) von den Götzendienern in Israel: »Der Gewaltige wird zu Werg und sein Gebilde zu einem Funken [פֹּעֲלוֹ, nicht »sein Thun«, denn das kann nicht brennen, sondern »sein gemachtes Bild«]; und verbrennen werden sie beide mit einander, und Niemand wird löschen« (vgl. c. 17, 8: »was seine Finger gemacht haben«). In dem selben Sinne rügt Jeremia, dass Israel Jahwe reizte mit dem Werk

1) Vgl. תֹהוּ vom Götzendiener Jes. 44, 9. — Ueber Ps. 106 s. oben S. 84 f.

seiner Hände, d. h. mit seinen Götzenbildern (c. 25, 6 f.; 44, 8), und bezeichnet das Deuteronomium die Bilder als מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ und redet von einem Erzürnen Jahwe's durch das Werk der Hände (c. 31, 29). Ebenso heisst es in den Bb. der Könige in Stellen, die von dem Redactor derselben herrühren, von Baësa und von Juda, dass sie Jahwe erzürnten mit dem Werk ihrer Hände (I Kön. 16, 7. II Kön. 22, 17). Auch Ezechiel bezeichnet die Götzenbilder als מַעֲשִׂים (c. 6, 6), und Deutero-Jesaja redet von den מַעֲשִׂים, welche nicht nützen (c. 57, 12), wobei nach dem Zusammenhang nur an Götzenbilder gedacht werden kann.

Deutlicher wieder ist die Identificirung von Göttern und Bildern da ausgesagt, wo von den Göttern selbst die Rede ist als von עֲצַבִּים (»Bilder«, eig. »Geschnitzte« von עצב = חצב, קצב »schneiden«) oder פְּסִילִים (eig. »Steinbilder«; denn פָּסַל wird vom Behauen des Steins gebraucht Ex. 34, 1. 4. Deut. 10, 1. 3. I Kön. 5, 32), so in dem dritten Theile des Buches Sacharja (aus der Zeit bald nach Josia): »Also spricht Jahwe der Heerschaaren: Ausrotten will ich die Namen der Götzenbilder (עֲצַבִּים) aus dem Lande« (c. 13, 2). Ebenso redet Jeremia von einem Zuschandenwerden der Götzenbilder (c. 50, 2). Dagegen muss nicht gerade Bild und Abgott als identisch gedacht sein, wenn I Sam. 31, 9 der philistäische Tempel nicht als ein Haus der Götter, sondern als בֵּית עֲצַבֵּיהֶם bezeichnet wird, und ebensowenig, wenn I Chron. 10, 9 von den Philistern erzählt wird, sie hätten die Botschaft von dem Tode Saul's und seiner Söhne verkündigen lassen in ihrem Lande ihren עצבים wie dem Volke; denn in dem Tempel standen ja wirklich Bilder, und die Botschaft wurde wohl in der That vor den Bildern ausgerufen. Dass die fremden Götter nicht existiren, ist damit nicht ausgesprochen, sondern nur Verachtung der heidnischen Verehrung der Gottheit im Bilde ausgedrückt.

Dagegen ist die Identificirung von Göttern und Bildern deutlich wieder da zu erkennen, wo die Bilder als Gegenstand der Anbetung und Verehrung genannt werden; so wenn Ps. 106, 36

gesagt wird, dass die Israeliten den Götzenbildern (עצבים), nicht dass sie den Göttern gedient haben (וַיַּעַבְדוּ), und ebendas. v. 38, dass sie ihre Söhne und Töchter den Götzenbildern Kanaan's geopfert haben, und v. 19, dass sie niederfielen (וַיִּשְׁתַּחֲווּ) vor dem Gussbilde. Ebenso wird auch an andern Stellen geredet von einem Dienen (עָבַד), d. h. Verehren, den עֲצַבִּים (II Chron. 24, 18) oder den פְּסִילִים (II Kön. 17, 41. Ps. 97, 7. II Chron. 33, 22) gegenüber oder von einem Opfern für die פְּסִילִים und die מַסֵּכוֹת (II Chron. 33, 22; 34, 4), einem Räuchern für die פְּסִילִים (Hos. 11, 2). Ebenso spricht Ezechiel von einem Huren mit den צַלְמֵי זָכָר und einem Opfern für dieselben (c. 16, 17 ff.). Deutero-Jesaja (c. 42, 17) redet vom Vertrauen auf das Bild (בָּטַח בַּפֶּסֶל; vgl. Ps. 115, 8; 135, 18). Noch deutlicher ist es, wenn nicht das Bild, sondern das Machwerk von Menschenhand als Gegenstand der Anbetung genannt wird. So stellt Micha (c. 5, 12) für die messianische Zeit in Aussicht: »Nicht wirst du fernerhin niederfallen vor dem Werke deiner Hände« und Jesaja beschuldigt Israel: »Das Werk ihrer Hände beten sie an, was ihre Finger gemacht haben« (c. 2, 8). Jeremia klagt, dass Israel gedient habe dem Werke seiner Hände (c. 1, 16; vgl. Jes. 44, 15. 17). Nicht minder klar ist die Meinung, wenn der heidnische Gottesdienst dargestellt wird als Anbetung von Holz und Stein (Ez. 20, 32; vgl. Deut. 28, 36. 64). — Uebrigens ist zu beachten, dass wenn von einem Räuchern zu Ehren der Bilder die Rede ist, wie bei Hosea, dies noch nicht so deutlich die Identificirung von Bild und Abgott aussagt als das Verehren des Bildes; denn das Räuchern ist ein einzelner bestimmter Akt, welcher wirklich vor dem Bilde dargebracht wird. Die Bezeichnung des gesammten heidnischen Gottesdienstes aber mit עָבַד פֶּסֶל u. dgl. findet sich erst in späteren Schriften. Weiter ist nicht zu übersehen, dass Hosea das Räuchern für die Bilder lediglich von Israel aussagt, wie auch Micha das Niederfallen vor dem Werk der Hände, so dass durch die angeführten Worte dieser Propheten nicht die oben ausgesprochene Behauptung hinfällig gemacht wird, Jeremia sei der Erste, welcher auch mit

Bezug auf die Heiden die Elohim ausser Jahwe für blosse Bilder erkläre[1].

Man wende nicht gegen diese Argumentation aus der Bezeichnung des heidnischen Gottesdienstes als Bilderverehrung ein, dass die niedere Auffassung des Heidenthums selbst das Bild für den Gott hielt und trotzdem an die lebendige Macht eines solchen Gottes glaubte. Für den Heiden hörte bei dieser Anschauung das Bild auf, ein blosses Bild zu sein. Darum ist die Bezeichnung des Gottesbildes als עצב oder פסל an und für sich genügend, um auszudrücken, dass die Götter nichts sind. Denn ebensowenig als Einer aus dem katholischen Volke, der etwa die wunderthätige Kraft der Maria an das Bild zu Einsiedeln gebunden glaubt, sagen wird, er bete zu dem Muttergottesbilde zu Einsiedeln, sondern vielmehr von der »Mutter Gottes zu Einsiedeln« reden wird — ebensowenig kann ein Heide seinen Gottesdienst als Verehrung des Baalath-Bildes zu Gebal oder der Dagon-Statue von Gaza bezeichnet, sondern nur von dem Dienste der Baalath zu Gebal und des Dagon zu Gaza gesprochen haben. Darum ist es ganz richtig, wenn der alttestamentliche Schriftsteller als Worte des Laban berichtet, Jakob habe ihm seine Götter (אלהים) gestohlen, nicht: er habe ihm seine Bilder gestohlen (Gen. 31, 30). Andererseits wussten die späteren Propheten sehr wohl, dass eine höhere Auffassung der Heiden unterschied zwischen dem Bilde und dem Gott, wie wir es gefunden haben bei Ezechiel und Deutero-Jesaja[2]; wenn aber trotzdem eben der selbe Deutero-Jesaja an mehreren Stellen das Bild für den Gott selbst erklärt, so fällt er eben damit das Urtheil, dass diese Anschauung der Heiden nichtig sei, dass der Gott im Unterschiede von dem Bilde gar kein Dasein habe.

1) Wenn Hosea c. 4, 17 sagt: חֲבוּר עֲצַבִּים אֶפְרָיִם und c. 14, 9 Jahwe nicht andern Göttern, sondern den עֲצַבִּים gegenüberstellt (»Ephraim, was habe ich noch zu schaffen mit den Götzenbildern?« spricht Jahwe), so liegt hier allerdings die Anschauung zu Grunde, dass die Abgöttischen keinen andern Gegenstand der Verehrung haben als nur die Bilder; allein es ist eben nur von den Abgöttischen in Israel die Rede.

2) S. oben S. 74.

Ganz besonders bezeichnend ist es, wenn bei verschiedenen alttestamentlichen Schriftstellern die heidnischen Götter oder ihre Bilder גִּלּוּלִים genannt werden[1]. Namentlich ist diese Bezeichnung dem *Ezechiel* eigen, bei welchem sie 39mal vorkommt; im Leviticus, im Deuteronomium und bei Jeremia findet sie sich nur je einmal, öfters in den Bb. der Könige. Jedesfalls bedeutet גלולים von גָּלַל »wälzen«: die Gewälzten — nach rabbinischer Erklärung in dem Sinne *stercorii* von גָּלָל, גֵּלֶל *stercus*[2], wie von den späteren Juden זְבוּל in der gleichen Bedeutung als Schimpfwort von den heidnischen Göttern gebraucht wurde (so in Βεελζεβούλ), und für diese Erklärung könnten weiter sprechen Ausdrücke wie נִטְמָא בְגִלּוּלִים Ez. 20, 7; עָשָׂה ג׳ לְטָמְאָה c. 22, 3; טִהַר מִגּ׳ c. 36, 25; allein eben diese Ausdrücke kommen auch in Verbindung mit andern Bezeichnungen der Abgötter vor, und es lässt sich nur so viel behaupten, dass גלולים eine schimpfliche Bezeichnung der Götter sei; denn es steht öfters neben den Ausdrücken שִׁקּוּצִים »Scheusale« (so Deut. 29, 16) oder שֶׁקֶץ (so Ez. 8, 10) und תּוֹעֵבוֹת »Gräuel« (so Ez. 16, 36). Da גָּלַל vom Wälzen der Steine gebraucht wird, erklärt *Gesenius*[3] גִּלּוּלִים mit *dei lapidei*, ähnlich *Hitzig*[4] nach גַּל in der Bedeutung »Steinhaufen« unter Vergleichung von קִבּוּצִים »Haufen«, von den Götzen gebraucht Jes. 57, 13. Besser nimmt man, da גָּלַל von dem Wälzen jedes Gegenstandes gebraucht wird, das Wort in der Bedeutung »Haufen, Klotz« für eine höhnende Bezeichnung der Götzenbilder als unförmlicher Masse, ohne die Andeutung eines bestimmten Stoffes darin zu finden[5]. — Es ist ganz gleichgiltig, ob diese Benennung gebraucht wird von den Elohim oder von den Götterbildern der Heiden; sie hat nur dann einen Sinn, wenn damit gesagt werden soll, dass das Bild *und ebenso der Gott* nichts Anderes ist als ein Klotz,

1) Lev. 26, 30. Deut. 29, 16. I Kön. 15, 12; 21, 26. II Kön. 17, 12; 21, 11; 23, 24. Jer. 50, 2. Ez. 6, 4; 14, 6; 20, 8; 30, 13; 37, 23 u. s. w.

2) So auch *Hitzig* zu Ez. 6, 4 (1847): »Dreckseele« u. *Thenius* zu I Kön. 15, 12.

3) *Thesaurus s. v.*

4) Zu Jer. 50, 2 (2. Aufl. 1866).

5) Vgl. *Ewald*, Lehre von Gott Bd. II S. 264: ג׳ = Puppen, Wickelkinder.

eben ein blosses Gebilde und nichts weiter. Dass die fremden Götter selbst so genannt werden, ist besonders deutlich I Kön. 21, 26., wo es von Ahab heisst, er sei nachgewandelt (הלך אחרי) den גִּלּוּלִים. Ebenso wird der heidnische Gottesdienst als Verehrung der גִּלּוּלִים bezeichnet mit עָבַד הַגּ׳ II Kön. 17, 12; 21, 21; נָשָׂא עֵינַיִם אֶל־הַגּ׳ Ez. 18, 12 und ebenso, wenn es von Manasse heisst, er habe Juda sündigen gemacht durch seine גִּלּוּלִים (II Kön. 21, 11).

So haben wir es als unverkennbare Anschauung der Propheten von Jeremia an, nicht minder des Deuteronomikers, der Bb. der Könige und einiger Psalmen erkannt, dass die Götter der Heiden überhaupt nichts Anderes als Bilder seien. Schon von Hosea an bezeichnen die Propheten die Götter mit Bezug auf Israel als blosse Bilder. Angedeutet ist diese Anschauung auch Lev. 26, 30 durch den Ausdruck גִּלּוּלִים, wo übrigens nur von Israel's Götzen die Rede ist. — Damit ist nun deutlich erwiesen, dass in jenen Schriften, welche die Heidengötter auch mit Bezug auf die Heiden selbst für blosse Bilder erklären, jene oben angeführten Aussagen, welche den Heidengöttern reale Existenz als Götter beizulegen scheinen, nur in figürlichem Sinne oder als ein Eingehen auf die Anschauung der Heiden zu verstehen sind, sofern in diesen Schriften nicht etwa ältere Bestandtheile enthalten sind. Wir können dies schon jetzt als die Anschauung bezeichnen, welche seit Jeremia's Zeit die herrschende war, wie spätestens seit Hosea dies feststand, dass andere Götter ausser Jahwe für Israel keine Götter seien. Reale Existenz der fremden Elohim in irgendwelcher Art ist jedoch auch durch die seit Jeremia herrschende Ansicht noch nicht ausgeschlossen: die Heidengötter sind nur nicht das, wofür die Heiden sie halten, keine wirklichen Götter; dem Bilde, welches die Heiden aufstellten, entspricht nichts Reales; aber trotzdem können es reale Mächte sein, welche die Heiden verehren, nämlich dem Einen Gott untergebene, dämonische Mächte. Diese Auffassung fanden wir schon in der bisherigen Darstellung II Chron. 28, 23 zu Grunde liegend.

2) Ehe wir jedoch jene Anschauung ins Auge fassen, welche die fremden Götter nicht zwar als Götter, aber doch als reale Mächte auffasst, sind noch solche Aussagen zu betrachten, welche nicht so bestimmt das Nichtsein der Götter als Götter behaupten wie jene, welche Götter und Bilder identificiren, aber doch die fremden Götter als ohnmächtig darstellen. Meist freilich treten diese Aussagen in Verbindung mit solchen auf, welche von den Göttern als Bildern reden, so dass zum Theil diese Aussprüche von der Ohnmacht der Götter zugleich unter die soeben besprochenen von ihrer Identität mit den Bildern gehören.

Häufig versichern die alttestamentlichen Schriftsteller den Abgöttischen, dass ihre Bilder oder dass ihre Götter ihnen nicht helfen können, dass sie überhaupt keinen Beweis ihrer Macht oder ihres Lebens geben können, sei es im Guten oder im Bösen.

So lesen wir Richt. 10, 13 f. in einer strafenden Rede Jahwe's an Israel, welche wohl von dem Redactor herrührt: »Ihr habt mich verlassen und andern Göttern gedient; darum will ich euch nicht ferner helfen. Gehet hin und schreiet zu den Göttern, welche ihr erwählt habt! Sie mögen euch helfen zur Zeit euerer Noth!« Ebenso lässt der Redactor der Bb. Samuelis den Samuel das Volk auffordern: »Nicht sollt ihr abweichen den Nichtigen (הַתֹּהוּ) nach, welche nicht nützen und nicht erretten, denn Nichtiges sind sie« (I Sam. 12, 21). Die Ueberzeugung von der Ohnmacht des heidnischen Gottes spricht sich auch schon aus in dem Spott des Elia über den Baal, der nicht hören kann, um den Seinigen zu helfen: »Rufet mit lauter Stimme; denn er ist ein Gott: vielleicht sinnt er nach oder er ist bei Seite gegangen oder hat einen Weg zu machen oder auch er schläft und wird aufwachen!« (I Kön. 18, 27) — doch redet hier Elia von dem Baal, als ob er wirklich wäre, und überdies mag die Darstellung durch die Anschauung des späteren Erzählers gefärbt sein.

Jesaja verkündet, dass die Abgöttischen zu Schanden werden an den Terebinthen, an welchen sie Gefallen haben, und schamroth ob der Gärten, die sie erwählt haben: denn sie werden sein

wie eine Terebinthe mit welken Blättern und wie ein Garten ohne Wasser; der Götzendiener und sein Götzenbild werden mit einander verbrennen, ohne dass Einer lösche (c. 1, 29 ff.). In der Verzweiflung der Noth wirft der Götzendiener seine ohnmächtigen Bilder fort (c. 2, 20). Am Tage der Heimsuchung wird der Mensch aufblicken zu seinem Schöpfer, »aber nicht wird er hinsehen auf die Altäre, das Werk seiner Hände, und ansehen, was seine Finger gemacht haben, die Ascheren und die Sonnensäulen« (c. 17, 7 f.).

Von Jeremia (c. 2, 8. 11) wird der heidnische Gott genannt לֹא יוֹעִיל »ein Solcher, der nicht nützt«; der Prophet fragt das Volk Juda, wo doch seine Götter seien, die es sich gemacht habe: »sie mögen aufstehen, wenn sie dir helfen können in der Zeit deiner Noth; denn nach der Zahl deiner Städte sind deine Götter, Juda« (c. 2, 28). Das Heer der Berge, d. i. die Menge der Abgötter, wird bezeichnet als Täuschung bringend (c. 3, 23) — weil nämlich die Verehrer der Götter ihr Vertrauen auf sie setzen und doch keine Hilfe von ihnen erlangen. Die fremden Götter können ihren Verehrern nicht helfen zur Zeit ihres Unglücks (c. 11, 12); sie können keinen Regen geben dem Lande (c. 14, 22). Moab wird am Tage der Heimsuchung zu Schanden ob des Kemosch (c. 48, 13) — weil er ihm eben nicht hilft. Die Heiden selbst werden zuletzt von ihren Göttern aussagen: אֵין־בָּם מוֹעִיל (c. 16, 19). Man beachte wohl diese beiden letzten Aussagen, welche, anders als die Jesajanischen, einen Erweis der Macht der Götter auch den Heiden gegenüber in Abrede stellen. In dem wohl erst aus dem Exil herrührenden Abschnitt des B. Jeremia c. 10, 1—16 heisst es von den fremden Göttern v. 5: »Fürchtet euch nicht vor ihnen; denn sie thun nicht Böses, und auch Gutes können sie nicht thun«, und in der noch jüngeren aramäischen Glosse v. 11 wird von ihnen ausgesagt, dass sie keine Werke ihrer Macht aufweisen können; sie haben Himmel und Erde nicht geschaffen.

Deutero-Jesaja verhöhnt die Bildner der Götzen, die in der

Noth solche anfertigen, als ob sie ihnen helfen könnten (c. 41, 7), solche, die doch weder die Zukunft voraussagen noch irgend etwas Gutes oder Böses zu thun vermögen. Höhnend redet er (v. 22 ff.) die Götter der Heiden an: »Sie mögen herbeibringen und uns verkündigen, was sich ereignen wird. Verkündigt, was die Anfangsgeschichten sind, dass wir es zu Herzen nehmen und ihr Ende erkennen! Oder das Zukünftige lasst uns hören! Verkündigt die Zeichen für die Zukunft, dass wir es wissen; denn Götter seid ihr ja! So thut doch Gutes oder Böses; so wollen wir ausschauen und hinblicken zusammt. Siehe, ihr seid vom Nichts, und euer Thun stammt aus Nichtigkeit; ein Gräuel ist, wer euch erwählt.« Der Prophet sagt von den יֹצְרֵי־פֶסֶל aus: »ihre Lieblinge [die Götzen] nützen nichts« (c. 44, 9) und von den Verehrern des Götzen: »Siehe, sie werden allesammt zu Schanden, und die Bildner sind nur Menschen; sie sammeln sich alle, stehen da, erschrecken, werden zu Schanden zusammt« (v. 11). Er spottet, man schreie zu dem Götzenbild, aber es antworte nicht: Keinem helfe es aus seiner Noth (c. 46, 7). Er redet das abgöttische Israel an: »Ich will verkündigen deine Gerechtigkeit, und deine Gebilde (מַעֲשַׂיִךְ) — sie werden dir nichts nützen. Wenn du schreiest, werden dich wohl erretten deine Haufen (קִבּוּצַיִךְ)? Vielmehr trägt sie alle der Wind davon, nimmt sie ein Hauch hinweg« (c. 57, 12 f.). Nicht nur מעשים, sondern auch קבוצים ist hier Bezeichnung der Götzenbilder, dieses nach ihrer Menge[1]; es kann nicht mit Knobel ק׳ von Heermassen der Babylonier verstanden werden: denn v. 13^b wird die bei den ק׳ gesuchte Hilfe, welche nicht erfolgt, gegenübergestellt der von Jahwe gewährten Hilfe, was nur als Gegensatz zu den Götzen passt: »Wer aber auf mich vertraut, wird das Land erben und in Besitz nehmen meinen heiligen Berg[2].« Und zwar ist Anschauung Deu-

---

1) So Delitzsch u. A.

2) Vgl. zu der Bezeichnung קִבּוּצִים »Haufen« Jer. 3, 23., wo המון הָרִים (l. הֲמוֹן st. חָמוֹן) zu verstehen ist von der Menge der auf den Bergen verehrten Götter. Es ist zu übersetzen: »Zur Täuschung ist von den Hügeln aus das Heer

tero-Jesaja's, dass nicht nur Israel noch nie Etwas erfahren hat von der Macht eines fremden Gottes (c. 43, 11), sondern dass auch den Heiden noch nie ein anderer Gott geholfen hat (c. 45, 20). Damit ist deutlich ebenso wie bei Jeremia ausgesagt, dass die heidnischen Götter als Götter überhaupt kein Dasein haben.

Weil die Götzendiener von ihren Göttern glauben, dass sie ihnen Hilfe bringen, und diese es doch nicht vermögen, nennt Amos (c. 2, 4) die Götzen »Lügen« (כְּזָבִים) und Jeremia (c. 16, 19) »Trug« (שֶׁקֶר; vgl. c. 10, 14; 51, 17). Aber während Jeremia diese Erklärung den Heiden der Endzeit in den Mund legt, redet Amos nur von dem Verhältniss der Götzen zu Israel. Dass die Götzen »erlogene, nichtige Dinge« sind, »die an sich keine Realität haben«, liegt nicht nothwendig, wie Keil[1] meint, in dieser Bezeichnung; denn כָּזָב muss nicht bedeuten »ein Erlogenes«, sondern kann auch activisch »ein Lügnerisches« bezeichnen (vgl. לֶחֶם כְּזָבִים Spr. 23, 3: »ein Mahl, welches trügt«; die Nominalbildungen der Form קָטָל[2] haben theils activische theils passivische Bedeutung)[3].

Mit Unrecht haben Einige in dem deuteronomischen Ausdruck: אֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא־יְדָעוּם (Deut. 29, 25) oder אֱלֹהִים לֹא יְדָעוּם (c. 32, 17) als Subj. אלהים angesehen[4], als ob damit ausgesagt wäre, dass die fremden Götter in keiner lebendigen Beziehung zu ihren Verehrern ständen, also leblos oder doch ohnmächtig seien. Vielmehr sind Subj. des Relativsatzes die Israeliten, welche sich dem Dienst ihnen vorher unbekannter Götter weihten. Deutlich ist

der Berge«, nicht etwa: »das Getümmel [d. i. das Cultusgetümmel] der Berge«; denn nach letzterer Erklärung würden Täuschende und Getäuschte zusammenfallen (Hitzig).

1) Zu Am. 2, 4. 2) S. Ewald, Ausführl. Lehrb. § 149*a*.

3) Auch Ps. 40, 5 hat man שָׂטֵי כָזָב verstanden von den zum Götzendienst oder zu dem Götzen Abgewichenen; allein der Ausdruck: »der sich nicht wendet zu den Trotzigen und zu den zum Götzen Abgewichenen« wäre geschraubt; שָׂטֵי an und für sich bezeichnet die Abtrünnigen, und כָּזָב ist nähere Bestimmung der Art ihrer Abtrünnigkeit: »die lügnerisch (oder treulos) Abtrünnigen« wie בֹּגְדֵי אָוֶן Ps. 59, 6 (Hupfeld, Delitzsch).

4) So Ainsworth, Calmet zu Deut. 32, 17: *diis, qui non noverunt eos, sc. ut eos tuerentur.*

diese Meinung der Aussage zu ersehen aus Deut. 32, 17., wo unmittelbar auf jene Worte folgt: חֲדָשִׁים מִקָּרֹב בָּאוּ, die Götter also ausdrücklich als solche bezeichnet werden, welche den Israeliten früher unbekannt waren. Auch muss hier ידעום das selbe Subj. haben wie das unmittelbar vorhergehende יִזְבְּחוּ. Ueber allen Zweifel erhoben wird aber diese Erklärung durch die Parallelstellen Deut. 11, 28; 13, 3. 7. 14; 28, 64. Jer. 7, 9; 44, 3., wo überall deutlich die Verehrer Subject des Erkennens sind (אלהים אחרים אשׁר לא־יְדַעְתֶּם u. s. w.; vgl. Jer. 9, 15: גוים אשׁר לא ידעו המה ואבותם, wo nothwendig Subject ist 'המה וא). Allein auch so ist ausgesagt, dass die Götter Israel gegenüber wirkungslos sind, weil nämlich die Israeliten noch nie Etwas von ihrer Macht erfahren haben; sonst wären die andern Götter ihnen nicht unbekannt. Dagegen kann man nicht den Umstand einwenden, dass das Nichtbekanntsein der andern Götter Deut. 13, 3. 7. 14 von Denjenigen ausgesagt wird, welche zum Götzendienst verführen; denn offenbar legt hier der Deuteronomiker, welchem (mit Jeremia) diese Bezeichnung eigenthümlich ist, sein eigenes Urtheil über die fremden Götter ungenau den Verführern in den Mund.

Da die Götter der Heiden als ohnmächtig gelten, werden sie bezeichnet als Nicht-Götter (לֹא אֱלֹהִים Hos. 8, 6. Jer. 2, 11; 5, 7; 16, 20. II Kön. 19, 18; לֹא־אֵל Deut. 32, 21 und לֹא אֱלֹהַ Deut. 32, 17). Damit ist noch nicht geradezu den Göttern ausser Jahwe das Dasein als Götter abgesprochen; diese Bezeichnung kann etwa nur dies besagen, dass die fremden Götter dem Gott Israel's gegenüber machtlos, nicht in dem Sinne Gott zu nennen sind wie jener. Dass diese Bezeichnung indess doch wohl mehr besagen will, ist daraus zu entnehmen, dass sie sich, eine Hosea-Stelle ausgenommen, nur bei Jeremia, im Deuteronomium und in den Bb. der Könige findet. Bei Hosea aber wird nicht geradezu von einem fremden Gott, sondern nur von dem Kalbsbilde zu Samarien ausgesagt, dass es לֹא אֱלֹהִים sei.

Weil die Götter nicht helfen können, werden sie als leblos gedacht. Sie werden bezeichnet als »Leichname« (פְּגָרִים) oder

נְבֵלָה oder »Todte« (מֵתִים), so von Jeremia: »der Leichnam ihrer Scheusale und Gräuel« (c. 16, 18) und ebenso Lev. 26, 30: »die Leichname euerer Klötze (גלוליכם)«. Die Götzenbilder werden Leichname genannt, weil sie Lebenden gleichen und doch leblos sind. Wenn dies von den Götzenbildern ausgesagt wird, so kann damit nur gemeint sein, dass der Gott ausser dem Bilde gar nicht ist; denn dass Holz und Stein des Bildes nicht belebt waren, verstand sich von selbst. Ebenso ist es zu verstehen, wenn die Götzendiener Ps. 106, 28 als solche bezeichnet werden, welche Todtenopfer (זִבְחֵי מֵתִים) essen. Man hat hier nicht an Opfer für Verstorbene zu denken[1]; denn obgleich die von den Todtenbeschwörern herbeigerufenen Schatten מֵתִים genannt werden (Deut. 18, 11. Jes. 8, 19), so ist doch von Opfern, welche den Schatten dargebracht worden wären, im A. T. nirgends die Rede. Vielmehr sind hier mit מֵתִים die moabitischen Götzen gemeint im Gegensatz zu dem lebendigen Gott Israel's; denn die Psalmstelle blickt zurück auf die Erzählung vom Abfall zu moabitischem Götzendienst Num. 25, 2., und זִבְחֵי מֵתִים hier entspricht dem זִבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן dort[2]. Darnach sind dann Sap. 13, 10 ff.; 15, 17 die Götzen als νεκροί bezeichnet; vgl. c. 13, 17: ἄψυχος. Ausdrücklich im Gegensatz zu den Göttern der Heiden heisst der Gott Israel's אֱלֹהִים חַיִּים oder אֱלֹהִים חַי (I Sam. 17, 26. 36. Jes. 37, 4. 17. Jer. 10, 10). An allen drei Stellen, wo die Götzen als Leichname oder als Todte bezeichnet werden, ist übrigens nur von dem Götzendienst Israel's die Rede.

Noch mit andern Ausdrücken wird die Ohnmacht und Nichtigkeit der heidnischen Götter bezeichnet, wenn auch nicht bestimmt ihr Nichtsein. Die Elohim oder die Götzenbilder der Abgöttischen und der Heiden heissen, und zwar in den prophetischen Schriften zuerst bei Jesaja, אֱלִילִים »Nichtige«[3], ein Spottwort,

---

1) So Selden, *De diis Syris* 1617, *Synt.* I, 5. De Wette z. d. St.

2) So Hupfeld, Delitzsch u. v. A.

3) Jes. 2, 8. 18. 20; 10, 10 f.; 19. 1. 3; 31, 7. Hab. 2, 18. Ez. 30, 13. I Chron. 16, 26. Ps. 96, 5; 97, 7. Lev. 19, 4; 26, 1.

welches offenbar höhnend anklingen soll an אֱלֹהִים. Schon Jesaja redet von den אלילים Aegyptens (c. 19, 1. 3); allein damit ist nicht gesagt, dass die Elohim der Aegypter überhaupt kein Dasein als Götter haben, sondern nur, dass sie ohnmächtig, nichtig sind Jahwe gegenüber. — In dem gleichen Sinne wird, und zwar besonders häufig bei Jeremia הֶבֶל oder הֲבָלִים »Hauch, Nichtigkeit« von den Götzen gebraucht[1], und Ps. 31, 7 sowie in dem doch wohl nachexilischen B. Jona (c. 2, 9) wird den Götzen die Bezeichnung הַבְלֵי־שָׁוְא beigelegt[2]. — Bei Deutero-Jesaja findet sich die Benennung der Götter mit אָוֶן »Leerheit, Nichtigkeit« (c. 41, 29; 66, 3[3]). Dagegen ist Hos. 10, 8. I Sam. 15, 23 אָוֶן nicht von den Götzen, sondern von dem Götzendienst gebraucht, und wenn der Name des abgöttischen בֵּית־אֵל von Hosea umgewandelt wird in בֵּית אָוֶן (c. 4, 15; 5, 8; 10, 5., vgl. Am. 5, 5 und in dem selben Sinne vielleicht Ez. 30, 17 אָוֶן für אוֹן, den Namen des ägyptischen Heliopolis), so erklärt der Prophet damit noch nicht gerade den zu Bethel verehrten אֵל, sondern was dort getrieben wird für אָוֶן, und wenn auch Hosea den zu Bethel verehrten Gott als nichtigen bezeichnen wollte, so wäre damit nur ausgesagt, dass für Israel ein anderer Gott ausser Jahwe ein אָוֶן sei, nicht dass irgend ein anderer »Gott« überhaupt nicht existire. — Ebenso wird der Götze bei Jeremia (c. 18, 15) genannt שָׁוְא, ein mit אָוֶן ganz gleichbedeutendes Wort[4]. — Bei Deutero-

---

1) Jer. 2, 5; 8, 19; 10, 8. 15; 14, 22; 16, 19; 51, 18. Deut. 32, 21. I Kön. 16, 13. 26. II Kön. 17, 15.

2) An beiden Stellen geht aus dem zweiten Versgliede deutlich hervor, dass mit הבלי־שוא die Götzen bezeichnet sind; denn Ps. 31, 7 steht הַשֹּׁמְרִים ה׳־שׁ׳ *oppos.* וַאֲנִי אֶל־יְהוָה בָּטָחְתִּי und an der hieraus entlehnten Stelle Jon. 2, 9 steht מְשַׁמְּרִים ה׳־שׁ׳ parallel mit חַסְדָּם יַעֲזֹבוּ, was nur bedeuten kann: sie verlassen Jahwe, die Quelle ihres Heils, vgl. Ps. 144, 2 חַסְדִּי = Jahwe. Wie שָׁמַר hier vom Götzendienst, so steht es Hos. 4, 10 von dem Achthaben oder Halten auf Jahwe.

3) An letzter Stelle könnte man etwa mit Knobel אָוֶן als Adv. verstehen: »Wer Weihrauch opfert, preiset eitel« (vgl. הֶבֶל וָרִיק adverbial gebraucht Jes. 30, 7); allein dann wäre der Gegensatz, namentlich in Vergleich mit dem der vorhergehenden Versglieder, zu matt.

4) Von שאה »lärmen, tosen«, eigentl. Getöse, dann Verwüstung, Wüste,

Jesaja heisst es von den Göttern der Heiden, sie seien מֵאַיִן »aus dem Nichts« (c. 41, 24) und von ihren Gussbildern, sie seien רוּחַ וָתֹהוּ (v. 29). Auch I Sam. 12, 21 werden die Götzen תֹהוּ genannt; diese Stelle gehört sicher dem Redactor an, dessen Anschauungen sich mit denen Jeremia's und des Deuteronomikers berühren und der demnach wohl der selben Zeit wie diese angehört[1].

An vielen dieser Stellen wird אֱלִילִים, הֲבָלִים u. s. w. nicht geradezu von den fremden Elohim, sondern von deren Bildern gebraucht, z. B. deutlich Jes. 10, 11. Ez. 30, 13. Jes. 41, 29. Allein auch in diesen Fällen gelten jene Bezeichnungen nicht den Bildern als solchen, sondern den Elohim selbst; denn von den Bildern ist es selbstverständlich, dass sie ein Nichtiges sind, und bedurfte nicht der besonderen Erwähnung. Ganz richtig bemerkt Knobel zu Jes. 41, 29 (רוח ותהו נסכיהם): »Es ist nichts Göttliches hinter und an ihnen; sie sind gehaltlose und eitle Machwerke von todtem Stoffe und also nichtige Dinge. Auch hier also wie überall z. B. 44, 9—20 bestehen dem Verf. die Götter der Heiden in nichts weiter als in den Götterbildern.« Es hätte nicht des Zusatzes von Diestel[2] bedurft: »Diese Ansicht entsprach ohne Zweifel dem Glauben der grossen Masse, welche gern in den Götterbildern Palladien sah und alle Erwartungen kräftigen Schutzes an die Gegenwart eben dieser Bilder zu knüpfen gewohnt war« — denn die Polemik des Propheten nimmt gar keine Rücksicht auf diese oder jene Anschauung der Heiden von dem Verhältniss der Bilder zu den Göttern, sondern hat nur dann eine Berechtigung, wenn nach seiner Anschauung die Götter ausser den Bildern nicht sind. So sind diese Aussagen, welche

---

Leere, Nichtigkeit, s. Hupfeld, Psalmen 2. Aufl. Bd. I S. 214 f.; vgl. הַבְלֵי־שָׁוְא von den Götzen.

1) Seine Identität mit dem Redactor der Bb. der Könige und dem Deuteronomiker (Schrader) scheint uns jedoch, von Anderem abgesehen, schon wegen der verschiedenen Beurtheilung des Höhendienstes unmöglich.

2) 4. Aufl. von Knobel's Comment. z. d. St.

bestimmt von den Bildern als »Nichtigem« reden, im Grunde mehrbesagend als jene, wo man wie z. B. I Chron. 16, 26. Ps. 96, 5 אֱלִילִים verstehen kann als Bezeichnung der von dem Bilde unterschiedenen Elohim, wo demnach nicht mehr ausgesagt ist als dass sie nichtig oder ohnmächtig sind, nicht bestimmt, dass sie gar kein Dasein haben, wie jene Aussagen es voraussetzen, welche die Elohim mit den Bildern identificiren.

Abgesehen von der Benennung der fremden Elohim als אֱלִילִים schon bei Jesaja haben wir die Bezeichnung derselben mit andern ihre Nichtigkeit ausdrückenden Namen erst von Jeremia und dem Deuteronomium an gefunden, also von jener Zeit an, da die Götter nicht nur für Israel, sondern überhaupt als mit den Bildern zusammenfallend gedacht werden. Nur im Leviticus fanden wir neben אלילים (c. 19, 4; 26, 1) die Benennung als פגרים (c. 26, 30), wie wir ebendort den Ausdruck גלולים (c. 26, 30) gefunden haben, der sonst erst von Jeremia und dem Deuteronomiker an vorkommt. Diese Beobachtung ist nicht unwichtig für das Urtheil über die Abfassungszeit der betreffenden Abschnitte dieses Buches und legt mindestens die Annahme einer Ueberarbeitung der betreffenden Stellen in der nachjeremianischen Zeit nahe[1].

Aus der Anschauung, dass die heidnischen Götter ohnmächtig und nichtig seien, gehen noch weiter andere Aussagen über den Götzendienst hervor. Weil die Götter nicht helfen können,

---

1) Uebrigens ermöglicht der Zusammenhang der Stellen Lev. 19, 4; 26, 1., unter אלילים mit Movers (Phönizier Bd. I S. 654) nicht eine höhnende Bezeichnung der fremden Götter als der Nichtigen, sondern eine Benennung der kleinen Bilder als »Götterchen« (als Deminutiv von אֵל) zu erkennen; denn das Wort steht c. 19, 4 neben אלהי מסכה, c. 26, 1 neben פסל und מצבה, und an letzter Stelle heisst es: »ihr sollt euch keine Elilim machen". Movers fordert die Erklärung »Götterbildchen« auch für Jesaja und will den spöttischen Gebrauch des Wortes (mit Ableitung von אלל) nur für die spätere Zeit zugeben. Jene Erklärung passt allerdings für Jes. 2, 20; 31, 7., etwa auch für c. 2, 8; 10, 11; aber nicht für c. 2, 18; 10, 10; 19, 1. 3., wo offenbar das Wort höhnenden Sinn hat. Diese Bedeutung ist für die ursprüngliche zu halten und אליל gar nicht als Deminut. von אֵל anzusehen; denn es kommt auch an andern Stellen, wo nicht von den Göttern die Rede ist, in dem Sinne von *nihili* vor (Sach. 11, 17. Hiob 13, 4).

wird der Götzendienst von den Propheten als Thorheit dargestellt. So sagt Jeremia von den Götzendienern, sie seien dem Eiteln (הֶבֶל) nachgegangen und eitel geworden (ויהבלו), d. h. sie haben sich als Thoren gezeigt (c. 2, 5; vgl. II Kön. 17, 15)[1]. In jenem schon mehrfach angeführten wahrscheinlich exilischen Abschnitt Jer. 10, 1—16 heisst es: »Zu Schanden wird jeder Schmelzer an dem Gussbild« (v. 14): dies besagt in Zusammenhalt mit v. 12 f., wo Gottes Ordnung des Himmels und der Erdwelt geschildert ist, dass die Beobachtung der Natur den Götzendiener führen müsse zur Erkenntniss der Eitelkeit seines Dienstes, dass also sein Götzendienst auf Mangel an Erkenntniss beruhe (vgl. v. 14 das Parallelglied: נִבְעַר כָּל־אָדָם מִדַּעַת). Die selben Worte finden sich wiederholt Jer. 51, 15—17. In eben diesem Sinne fragt Deutero-Jesaja die Götzendiener: »Habt ihr nicht Acht gehabt auf die Gründungen der Erde?« (c. 40, 21) und ruft aus: »Ihre Zeugen [die der Götzen, d. i. die Götzendiener] sehen nicht und verstehen nichts, auf dass sie zu Schanden werden« (c. 44, 9).

Der Götzendienst, die Verehrung eines ohnmächtigen Bildes bringt dem Menschen Schande (Jes. 1, 29; 42, 17; 44, 9. 11. Jer. 10, 14; 51, 17. Ps. 97, 7), und wohl auch desshalb, nicht nur weil mit dem Dienste der Götzen Fleischessünden verbunden waren, welche nach den Satzungen Jahwe's ein Gräuel waren, oder weil der Bund mit Jahwe durch den Götzendienst verunreinigt wurde[2], werden die Götzenbilder selbst als Gräuel und Schande

---

1) Dass hier יֶּהְבָּלוּ in diesem Sinne zu verstehen sei, geht deutlich hervor aus Jer. 23, 16., wo מַהְבִּלִים, von den falschen Propheten gesagt, nur bedeuten kann: »thöricht machen«; denn es wird hier davor gewarnt, die Worte, welche sie aus ihrem eigenen Herzen heraus reden, für Worte Jahwe's zu halten; vgl. Ps. 62, 11., wo הָבַל parallel mit בָּטַח gebraucht ist von eitelm, thörichtem Vertrauen (eigentl. nur: »eitel, thöricht sein«; die Bedeutung des Vertrauens erhält das Verb. hier nur durch den Zusammenhang); Hiob 27, 12: »Siehe, ihr alle habt es beobachtet; warum wollt ihr denn ganz eitel sein?« (הֶבֶל תֶּהְבָּלוּ hier offenbar im Gegensatz zu »sehen« = »nicht sehen, verblendet sein«).

2) Die Ausdrücke טִמֵּא, נִטְמָא vom Götzendienst (Hos. 5. 3; 6, 10. Jer. 2, 23; 7, 30; 32, 34. Ez. 5, 11; 20, 7. 30 f.; 23, 30; 36, 18; 37, 23) sind wohl zunächst nicht Bezeichnungen seiner sittlichen Verwerflichkeit oder Unreinigkeit,

bezeichnet. Sie heissen bei Jeremia, Ezechiel und Deutero-Jesaja, im Deuteronomium, in den Bb. der Könige und in der Chronik שִׁקּוּצִים »Verwerfliches, Verabscheuungswerthes«[1] (vgl. שׁקט = سقط »herabfallen«, *Pi.:* »herabwerfen, verwerfen«) und in dem gleichen Sinne bei Jeremia, Ezechiel und Deutero-Jesaja, im Deuteronomium und in den Bb. der Könige תּוֹעֵבוֹת »Gräuel«[2] (von תִּעֵב »verabscheuen«), und Alles, was mit dem Götzendienste zusammenhängt, gilt als Gräuel (z. B. Deut. 7, 25 f. Jer. 2, 7). — Es ist für die Erklärung dieser Ausdrücke bedeutsam, dass sie, von den Götzen selbst gebraucht, nur vorkommen bei jenen Schriftstellern, welchen die Nichtexistenz der heidnischen Götter als Götter völlig feststeht, nämlich von Jeremia und dem Deuteronomiker an. Dadurch wird die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass in ihrem Sinne diese Namen die Götter als solche bezeichnen sollen, deren Dienst dem Menschen Schande bringt, weil er ein widersinniger ist. Indess setzt doch wohl schon Hosea die Bezeichnung der Götzen als שִׁקּוּצִים voraus, wenn er von den Abgöttischen sagt: »Sie wurden zu Scheusalen wie ihre Buhlen«, d. i. wie die Götzen (c. 9, 10). Hier scheint שִׁקּוּצִים sich zu beziehen auf die sittliche Abscheulichkeit des Götzendienstes, denn es ist hier die Rede von dem wollüstigen Dienste des Baal-Peor. Dies und die Auffassung der Untreue gegen Jahwe als einer Abscheulichkeit wird wohl den

sondern beruhen darauf, dass der Götzendienst als Hurerei galt, d. h. als Abfall von dem mit Jahwe geschlossenen Bunde (Hos. 4, 15; 5, 3; 6, 10. Jer. 13, 27. Ez. 20, 30; 23, 30. Ex. 34, 15. Lev. 17, 7. Deut. 31, 16. Richt. 2, 17 u. s. w.). Vom Ehebruch aber wird נִטְמָא öfter gebraucht (Num. 5, 13 f. 20. 27 f.); Hos. 5, 3; 6, 10. Ez. 20, 30; 23, 30 stehen darum »Hurerei treiben« und »unrein werden« neben einander vom Götzendienst. Solcher Abfall von Jahwe ist שַׁעֲרוּרִיָּה (שַׁעֲרִירִיָּה) oder שַׁעֲרֻרִית »ein Schauderhaftes«, eigentl. Etwas, das die Haare emporstarren macht (Hos. 6, 10. Jer. 18, 13).

1) Jer. 4, 1; 7, 30; 13, 27; 16, 18; 32, 34. Ez. 5, 11; 7, 20; 11, 18. 21; 20, 7 f. 30; 37, 23. Jes. 66, 3. Deut. 29, 16. I Kön. 11, 5. 7. II Kön. 23, 13. 24. II Chron. 15, 8. Nicht gehört hierher Sach. 9, 7.

2) Jer. 16, 18. Ez. 7, 20; 11, 18. 21; 14, 6. Jes. 44, 19. Deut. 27, 15 (תּוֹעֲבַת יְהוָה). II Kön. 23, 13.

Namen שקוץ und תועבה ursprünglich zu Grunde liegen. Uebrigens gebraucht auch noch der Deuteronomiker c. 20, 18 תּוֹעֲבוֹת zur Bezeichnung des sittlich Verwerflichen im Götzendienste. Dagegen wird בֹּשֶׁת »Scham, Schande« bei Jeremia (c. 3, 24; 11, 13) und so bei den Späteren, welche es dort in den Text einschieben, wo ursprünglich בַּעַל stand[1], den Götzen bezeichnen

---

1) I Chron. 8, 33; 9, 39 lautet der Name Dessen, der II Sam. cc. 2—4 אִישׁ־בֹּשֶׁת genannt wird, אֶשְׁבַּעַל, und Gideon, der II Sam. 11, 21 יְרֻבֶּשֶׁת genannt wird, heisst Richt. 6, 32 יְרֻבַּעַל (vgl. LXX Ἱεροβάαλ II Sam. 11, 21); der Sohn Jonathan's wird II Sam. 4, 4; 9, 6 מְפִיבֹשֶׁת genannt (vgl. מְפִבֹשֶׁת II Sam. 21, 8 als Name eines Sohnes der Rizpa), dagegen heisst er I Chron. 8, 34; 9, 40 מְרִיב בַּעַל (c. 9, 40 auch מְרִי־בַעַל). Daraus geht mit Sicherheit hervor, dass ein Abschreiber der Bb. Samuelis den anstössigen Gottesnamen בַּעַל, welcher bis auf die Davidische Zeit in israelitischen Eigennamen gebraucht wurde, tilgte, und dass in der Chronik wie im Richterbuche die ursprünglichen Namen erhalten sind (vgl. Thenius zu II Sam. 4, 4). Ebenso II Sam. 5, 16 אֶלְיָדָע, während die Chronik (I c. 14, 7) בְּעֶלְיָדָע hat. Vgl. zu אֶשְׁבַּעַל (so ausgesprochen etwa in der Bedeutung »Feuer des Baal«, d. h. »Feuer, welches den Baal verzehrt« st. אישבעל »Mann des Baal« oder nach phönicischer Aussprache *esch* = אִישׁ) den benjaminitischen Geschlechtsnamen אַשְׁבֵּל (in einigen Codd. אַשְׁבְּאֵל) Gen. 46, 21. Num. 26, 38. I Chron. 8, 1 und das Patronymicum אַשְׁבֵּלִי (אשבאלי) Num. 26, 38., nach Wellhausen's richtiger Vermuthung (Der Text der Bb. Sam. 1871 S. 30 f.) corrumpirt aus אשבעל (אשבעלי) »Mann des Baal« (vgl. אשתנת *Eschtanit* »Mann der Tanit« *Carth.* CXXVII bei Euting, Punische Steine S. 23). Die Form מְרִי־בַעַל (entweder = »mein Herr ist Baal« oder »Herr ist Baal« mit dem genetivischen *î*, über dessen Gebrauch im Phönicischen s. Stade, Prüfung des zwischen dem Phönicischen und Hebräischen bestehenden Verwandtschaftgrades, in: Morgenländische Forschungen. Festschrift . . . . von Derenbourg u. s. w. 1875 S. 191 f.) ist analog dem phönicischen (babylonischen?) Eigennamen Μέρβαλος Joseph., *C. Ap.* I, 21 und מר־בר auf einem babylonischen Siegel (s. Levy, Phönizische Studien Heft II, 1857 S. 27 f.) = »Herr Baal«: בר = בעל (nach Schröder, Phön. Sprache S. 128 wäre dagegen Μέρβαλος = מַהַרְבַּעַל „Geschenk des Baal«, einem inschriftlich vorkommenden und durch die Umschreibungen *Makarbal*, Μαάρβαλ und Μαάρβας bezeugten Eigennamen, s. Levy, Phöniz. Studien, Heft III, 1864 S. 51. Phöniz. Wörterb. 1864 S. 27. Euting, Punische Steine S. 11. 15. 22: *Carth.* CXXI, CLXXVIII, CCXXIII; vgl. den ägyptischen Namen *Bār māhar* bei E. Meyer, Set-Typhon 1875 S. 57). Die ursprüngliche Namensform מרי־בעל wurde in tendentiöser Weise umgeändert in מריב־בעל »der den Baal Bekämpfende« und von einem noch eifrigeren Götzenfeind in מפיבשת »der das Schandbild Anblasende«, d. h. verächtlich Behandelnde (von פאח), und ebenso wurde יְרֻבַּעַל (nach Wellhausen's guter Vermuthung ursprünglich = יְרוּאֵל »den Gott [Baal] gegründet«, ebenso יִרְמְיָה »Jahwe gründet«; vgl. LXX Ἱεροβάαλ, als hätten sie יְרֻבַּעַל = יְרוּבַעַל gelesen, wie Ἱεροσόλυμα = יְרוּשָׁלַם; s. auch oben S. 25 Anmerk. 2) gedeutet יָרִיב בַּעַל »der den Baal bekämpft« (Richt. 6, 32:

als dem vernünftigen Menschen Schmach bringend. Trotzdem mag dieses Wort dem heidnischen Sprachgebrauch selbst entnommen sein als eine ursprünglich ohne schimpfliche Nebenbedeutung angewandte Bezeichnung der phallischen Natur einer Gottheit, und in diesem Sinne mag es noch Hos. 9, 10 von dem Baal-Peor gebraucht sein[1].

Als Endresultat dieser Untersuchung über die Aussagen des A. T., welche die Götter mit den Bildern identificiren oder von der Ohnmacht der Götter reden, hat sich uns bereits oben (S. 96) ergeben, dass von Jeremia und dem Deuteronomiker an sich deutliche Aussagen finden, welche dahin lauten, dass andere Götter ausser Jahwe überhaupt kein Dasein haben ausserhalb der Bilder. Wir fanden jetzt weiter, dass von dieser Zeit an die Aussagen über Nichtigkeit und Ohnmacht der fremden Götter sich häufen. Dagegen fanden wir es mindestens seit Hosea feststehend, dass für Israel die anderen Götter nichts sind als leblose Bilder, von denen das Volk Jahwe's keine Hilfe und überhaupt keine Machtäusserung erwarten kann. Schon bei Untersuchung derjenigen Aussagen, welche von den fremden Göttern reden, als seien sie wirklich Götter, ergab sich uns dies, dass sich keine Aussage eines alttestamentlichen Schriftstellers findet, welche den fremden Göttern als solchen einen realen Einfluss auf Israel zugestände. Eine einzige Ausnahme macht scheinbar die Stelle II Chr. 28, 23.,

---

יָרֶב בּוֹ הַבַּעַל soll wohl nicht Umschreibung von ירבעל, sondern nur Folgerung aus diesem Namen sein [weil Gideon ein »Baalbekämpfer« war, so sagte man: Baal möge mit ihm kämpfen], obgleich ירבעל allerdings nur bedeuten könnte »Baal kämpft«, nicht »der den Baal bekämpft«) und dann noch weiter von dem Götzennamen gereinigt in ירבשת. Vgl. ähnliche Umänderungen götzendienerischer Namen heidnischer Städte bei den späteren Juden, so *Aboda zara* 46*a*: »Hiess eine Stadt בית גליא, so nennt man sie בית כריא; hiess sie פני מלך, so nennt man sie פני כלב; hiess sie עין כל, so nennt man sie עין קוץ« (bei Delitzsch zu Jes. 19, 18).

1) Da בֹּשֶׁת in der Bedeutung »Furcht« nicht vorkommt, war es schwerlich, wie Ewald (Geschichte 3. Aufl. Bd. II S. 537) annimmt, als Gottesname so viel wie αἰδώς »Ehrfurcht«, also etwa = פַּחַד Gen. 31, 53 (vgl. אֵימִים *terrores* von den Götzen Jer. 50, 38).

wo von einer Machtäusserung der damascenischen Elohim Israel (Ahas) gegenüber die Rede ist. Allein weil die Annahme anderer Götter ausser Jahwe bei dem Chronisten der ganzen Entwickelung von Jeremia an und seinen eigenen Aussagen über Identität der Götter mit den Bildern widersprechen würde, können die heidnischen Götter hier nur als dem Einen Gott untergebene dämonische Mächte gedacht sein, welche bloss missbräuchlich 'Elohim genannt werden. — Die Entwickelung dieser Anschauung von den Göttern als Dämonen haben wir nun noch weiter ins Auge zu fassen. Wir werden dafür nur wenige und unsichere Spuren aufzufinden vermögen.

IV.

Die Aussagen des A. T., welche die heidnischen Götter als dämonische Mächte anzuerkennen scheinen.

Wir nehmen unsern Ausgangspunkt in der Zeit des alexandrinischen Judenthums, welchem die Anschauung der heidnischen Götter als Dämonen unverkennbar eignet, um von da aus die alttestamentlichen Aussagen, welche in Betracht kommen können, mit den spätesten beginnend, rückwärts zu verfolgen.

Die Septuaginta-Uebersetzung gibt אֱלִילִים Ps. 95, 5 durch δαιμόνια wieder, ebenso שֵׁדִים Deut. 32, 17. Ps. 105, 37., und den Namen einer heidnischen Gottheit גַּד Jes. 65, 11 durch δαιμόνιον[1]. Auch das B. Baruch nennt c. 4, 7 die heid-

1) Mit Unrecht meint Knobel (zu Jes. 24, 21), dass die LXX Ps. 96, 7; 137, 1 אלהים, welches sie hier mit ἄγγελοι wiedergeben, von den heidnischen Göttern verstanden, so dass also diese von ihnen als Engel angesehen wurden. Dagegen spricht, dass sie Ps. 96, 7 übersetzen ἄγγελοι αὐτοῦ; denn hiernach wären die heidnischen Götter zu denken als im Dienste Gottes stehende Engel, also als gute Geister, was mit der sonstigen Anschauung der LXX von den Heidengöttern nicht übereinstimmt. Auch Ps. 8, 6 übersetzen die LXX אֱלֹהִים mit ἄγγελοι und Jes. 9, 5. Hiob 20, 15 אֵל mit ἄγγελος, wo eine Beziehung auf die heidnischen Götter schlechterdings ausgeschlossen ist.

nischen Götter δαιμόνια, und im B. Henoch gelten gleichfalls die Götter als Dämonen (አጋንንት *agânent*), deren Dienst eingesetzt worden sei durch die abgefallenen Engel[1]. In dem wahrscheinlich um 140 v. Ch. anzusetzenden Proömium der sibyllinischen Bücher werden v. 22 die Götter der Heiden als δαίμονες οἱ ἐν ᾅδῃ bezeichnet.

Im B. Henoch deutlich und wahrscheinlich auch in den Sibyllinen sind die heidnischen Götter als böse Geister gedacht, und so wird auch bei den LXX δαιμόνιον (verschieden von δαίμων) zu verstehen sein, nicht, wie Dähne[2] und Georgii[3] annehmen, von guten Geistern. Georgii macht geltend, dass die LXX כָּל־צְבָא הַשָּׁמַיִם II Kön. 21, 5 (als Gegenstand der abgöttischen Verehrung des Manasse) übersetzen: πάσῃ τῇ δυνάμει τοῦ οὐρανοῦ und dass mit diesen Worten »der Begriff des Bösen durchaus unvereinbar« sei; allein auch nach der späteren jüdischen Anschauung sind die Götter der Heiden ursprünglich gute, aber gefallene Engel, und so werden die von den Heiden angebeteten Wesen hier nach ihrem ursprünglichen Charakter als »Himmelsmächte« bezeichnet, wenn überhaupt unter δύναμις eine Schaar persönlicher Wesen zu verstehen ist. Wenn Philo die Götter

---

1) C. 19, 1: »Und Uriel sagte zu mir: Hier werden die Geister der Engel stehen, welche mit den Weibern sich verbunden und, vielerlei Gestalten annehmend, die Menschen verunreinigt haben und dieselben verführten, dass sie den Dämonen als Göttern (ለአጋንንት : ከመ : አማልክት) opferten« (*Lib. Henoch, aethiopice. Ed.* Dillmann 1851 S. 13. Dillmann, Das Buch Henoch. Uebersetzt und erklärt 1853 S. 11 f.); c. 99, 7: »Und sie werden Steine anbeten, ... und Andere werden unreine Geister und Dämonen ነፍሳት : ርኩሳት : ወአጋንንት) und allerlei Götzen (ጣዖት = טָעוּתָא *error*) und in den Götzentempeln anbeten, während man doch keinerlei Hilfe bei ihnen finden kann« (a. a. O. S. 82. Uebers. S. 72). Vgl. cc. 15. 16., wonach die *agânent* die Geister der, von den gefallenen Engeln gezeugten Riesen sind. S. dazu die Bemerkungen von Dillmann, Das Buch Henoch S. 119 f.

2) Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie 1834 Abth. II S. 69 f.

3) Die neuesten Gegensätze in Auffassung der Alexandrin. Religionsphilosophie u. s. w., in d. Zeitschr. für die histor. Theolog. Bd. IX, 1839 Heft 4 S. 65 f.

er sagt: »ich will nicht, dass ihr Gemeinschaft habt mit den δαιμόνια«. Mit den Worten: »wir wissen, dass es keinen Götzen (εἴδωλον) in der Welt gibt« I Cor. 8, 4 ist nur in Abrede gestellt, dass es Götter gebe in der Weise, wie die Heiden es annehmen, dass ein Jupiter oder ein Apollo existire, wie sich die Heiden ihn vorstellen; dass aber den Göttern, welche die Heiden verehren, gar kein Reales entspreche, ist damit nicht gesagt; denn sogleich v. 5 setzt der Apostel, freilich ohne darüber zu entscheiden, als möglich den Fall, dass die λεγόμενοι θεοί der Heiden Wirklichkeit haben. Ebensowenig widerspricht jener Auslegung I Cor. 12, 2., wo der heidnische Cultus als Verehrung der εἴδωλα ἄφωνα bezeichnet wird (vgl. I Thessal. 1, 9); denn die Bilder selbst waren ohne Frage stumm, und auch der Jupiter oder der Apollo, welchen sie darstellten, konnte nicht reden, weil es einen solchen nach der Anschauung des Apostels allerdings nicht gab (I Cor. 8, 4; 10, 19). Nach dem Römerbriefe dachten die Heiden, welche ihre Götter als Menschen oder Thiere abbildeten, das Wesen derselben diesen Bildern entsprechend, als ein ὁμοίωμα derselben (c. 1, 23); solche Götter gibt es nach Paulus nicht; sie sind ein ψεῦδος (c. 1, 25). Diese Darstellung im Römerbrief steht nicht im Widerspruch mit jener in den Corintherbriefen; denn die δαιμόνια, welche nach der Auffassung der Corintherbriefe in dem Götzendienst ihr Wesen treiben, sind ganz anderer Art als die Götter nach Vorstellung der Heiden. Wenn I Cor. 12, 2 gesagt wird, dass die Heiden »geführt werden« zu dem Dienste der sprachlosen Idole, so ist als führende Macht eben die satanische gedacht, welche sich nach jenen andern Aussagen des selben Briefes in den diesen einzelnen Idolen entsprechenden δαιμόνια besonderte. II Cor. 6, 15 ist von Βελίαρ, dem Satan, als dem Widerpart Christi mitten in einer Schilderung des Heidenthums und unmittelbar vor Erwähnung der εἴδωλα die Rede. Während die zuletzt angeführten Stellen dahin verstanden werden können, dass Paulus den Götzendienst nur als unter der Macht der Dämonen stehend betrachtete, lässt I Cor.

10, 20 es nicht zweifelhaft, dass er in jedem εἴδωλον ein ihm entsprechendes δαιμόνιον erkannte[1].

In dem selben Sinne wie von Paulus die Idole als nichtseiend gesetzt und dennoch dämonische Mächte in ihnen wirksam gedacht werden, wird in der Apokalypse c. 9, 20 der heidnische Gottesdienst bezeichnet als Verehrung der δαιμόνια und der goldenen und silbernen, ehernen, steinernen und hölzernen Bilder, welche weder sehen noch hören noch gehen können.

Diese Anschauung des Apostel Paulus und des Apokalyptikers, dass die Götzenbilder nichts Anderes als Bilder und die heidnischen Götter als solche ohne Realität seien, dass aber in den Bildern böse Geister ihre Macht entfalten, ist wichtig für die Frage, ob in der alttestamentlichen Anschauung die Heidengötter als Dämonen gelten. Diese Annahme ist darnach nicht unvereinbar mit jener prophetischen Darstellung des Götzendienstes als einer Verehrung des leblosen Bildes.

Während jedoch die Paulinische Anschauung von den heidnischen Göttern angeeignet wurde von den Kirchenvätern seit Justin[2] und ebenso die gleiche Auffassung des Alexandrinismus von den Rabbinen[3], findet sich im Alexandrinismus neben jener gewöhnlichen Anschauung noch eine ganz andersartige Auffassung der heidnischen Götter als wirklich existirender, nämlich bei Philo, welche auch ihrerseits vielleicht nicht ohne alttestamentliche Anknüpfungspunkte ist und darum ebenfalls hier zur Sprache kommen muss.

Noch in dem B. der Jubiläen ist jene Darstellung der Hei-

---

1) Ueber die Paulinische Anschauung von den Göttern des Heidenthums s. B. Weiss, Bibl. Theologie 2. Aufl. 1873 S. 252 f. 256. Auch im Epheser- und im Colosserbriefe ist die Anschauung ausgesprochen, dass der Götzendienst unter dem Einflusse der Macht der Finsterniss stehe, jedoch ohne dass geradezu die heidnischen Götter für Dämonen erklärt würden, s. Weiss S. 409.

2) S. Belegstellen bei Georgii S. 67.

3) Die Götter der Heiden gelten bei ihnen als gefallene Engel, welche שרי הטמאה »Fürsten der Unreinigkeit«, מלאכי חבלה »Engel des Verderbens« u. s. w. genannt werden, s. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum 1700 Bd. I S. 816 ff.

dengötter als Dämonen nicht bestimmt zu finden. Zwar werden an zwei Stellen dieses Buches die Gegenstände der heidnischen Anbetung wie im B. Henoch አጋንንት *agânent* »Dämonen« genannt[1]; allein diese Stellen sind lediglich Reproductionen von Ps. 106, 37., *agânent* ist also Uebersetzung von שֵׁדִים. Sonst gelten in diesem Buche die gefallenen Engel, die Dämonen, nur als die Verführer zum Götzendienst. Von den Götzen selbst heisst es, in ihnen sei »gar kein Geist«[2], sie haben »keinen Verstand«[3]. — Noch anders bei Philo. Wenn er[4] die Baalsäule als στήλη δαιμονίου τινός bezeichnet, könnte man der Meinung sein, er theile die Anschauung der LXX von den Göttern als bösen Geistern. Allein andere Aussagen Philo's zeigen, dass er sich hier nur dem herrschenden Sprachgebrauch anschliesst; denn er erklärt als die eigentlichen, nur durch die Mythologie verhüllten Gegenstände der Verehrung nach dem Vorgang der Stoiker theils grosse Männer der Vergangenheit, theils die Gestirne und Elemente[5]. — Davon nun, dass verstorbene Menschen als Götter verehrt worden seien, redet wohl das B. der Weisheit, und in der alttestamentlichen Urgeschichte ist sicher vielfach Göttergeschichte umgesetzt worden in Menschengeschichte; aber für die bewusste euemeristische Anschauung, dass die Götter des Heidenthums aus der Verehrung Verstorbener entstanden seien, würde man in den Schriften des A. T. vergeblich eine. Spur suchen. Wohl aber könnte es sich anders verhalten mit jener Betrachtungsweise, welche in den Göttern des Heidenthums die Gestirne erkennt. Nach Philo sind die Gestirne vernünftige und gottähnliche Wesen (ζῶα νοερά und ἀγάλματα θεῖα), und er bezeichnet sie als Statthalter Gottes, ja sogar

---

1) C. 1 und c. 22 (*Lib. Jubilaeorum ed.* Dillmann 1859 S. 3, 5 u. 81, 8. Vgl. Dillmann's Uebers. in Ewald's Jahrbb. Bd. II, 1849 S. 232 u. Bd. III, 1850—51 S. 21).

2) C. 12 u. c. 20 (Uebers. a. a. O. Bd. III S. 3 u. 17).

3) C. 22 (a. a. O. S. 21).

4) *Vita Mos.*, *Opp. ed.* Mangey Bd. II S. 124.

5) S. Zeller a. a. O. S. 298 f.

als die sichtbaren Götter. Sie gehören zu den die Welt durchdringenden Theilkräften des göttlichen Wesens, welche die Vermittelung bilden zwischen dem Vater der Welt und den Menschen. Sie sind es, welche von Mose Engel, von den Hellenen Dämonen und Heroen genannt wurden. Die Götter des Heidenthums werden hier also für wirklich seiende gute Wesen erklärt, als Ausfluss des Wesens Gottes selbst[1]. — Es berührt sich diese Anschauung Philo's nahe mit jener ebenfalls auf stoischer Grundlage erwachsenen Dämonologie, welche bei der Restauration des Heidenthums im zweiten nachchristlichen Jahrhundert von den Platonikern, einem Plutarch, Apulejus, Maximus von Tyrus u. A. vertreten wurde. Diese nahmen ein »Zwischenreich« der Dämonen zwischen Gottheit und Menschheit an und übertrugen auf die Dämonen die Aussagen der Mythologie von den Volksgöttern, welche sie mit dem reinen Gottesbegriff unvereinbar fanden. Noch weiter mit Philo hinsichtlich der Anschauung von den Gestirnen übereinstimmend, unterschieden die Neupythagoreer und Neuplatoniker als Mittelwesen zwischen der Gottheit und den Menschen Gestirne und Dämonen. So nimmt Maximus von Tyrus neben dem Einen Gott, dem König und Vater Aller, zahllose Götter an als seine Kinder und Mitherrscher, theils im Himmel die Naturen der Gestirne, theils im Aether die Existenzen der Dämonen[2]. Ebenso Plutarch[3] und Nikomachus von Gerasa, welcher »die Sterne und Dämonen« mit den jüdischen Engeln identificirt[4].

Zwei Anschauungen haben wir im Alexandrinismus neben einander gefunden, als herrschende diese, dass die Götter der Heiden böse Geister seien, bei Philo eine andere, welche in ihnen

1) S. Zeller S. 298 ff. 342 ff. Siegfried, Philo von Alexandria 1875 S. 211 f.

2) S. Friedländer, Sittengeschichte Roms Bd. III S. 429—434.

3) S. Zeller a. a. O. S. 156 f.

4) Ebendas. S. 122 Anmerk. 7.

die Gestirne erkennt, diese aber für gute Geister erklärt. Kehren wir von hier aus zum A. T. zurück.

---

1) Die Vorstellung von den Göttern der Heiden als dem Heer der beseelten Gestirne — also eine der Philonischen entsprechende Anschauung — andererseits aber die, dass dieses Sternenheer von Gott gerichtet werde, somit die Götter der Heiden gefallene Geister seien — also eine der gewöhnlichen alexandrinischen entsprechende Anschauung — hat man ausgesprochen gefunden im B. Jesaja c. 24, 21., in einem Abschnitte (cc. 24—27), welcher aller Wahrscheinlichkeit nach wie Jesaja II der Zeit des Exils angehört, keinesfalls aber dem echten Jesaja[1]. In einer Schilderung des Weltgerichtes heisst es dort vv. 21—23: »Und es wird geschehen, an jenem Tage wird heimsuchen Jahwe das Heer der Höhe in der Höhe (יִפְקֹד יְהוָה עַל־צְבָא הַמָּרוֹם בַּמָּרוֹם) und die Könige der Erde auf der Erde, und sie werden versammelt als Gefangene im Gefängniss und werden verschlossen im Verschluss und nach vielen Tagen werden sie heimgesucht. Dann erröthet der Mond und schämt sich die Sonne; denn König ist Jahwe der Heerschaaren auf dem Berge Zion und in Jerusalem, und vor seinen Aeltesten ist Herrlichkeit.« In keinem Fall kann man hier unter dem »Heer der Höhe« irdische Mächte verstehen; denn diese werden als מַלְכֵי הָאֲדָמָה von jenen unterschieden, und mit בַּמָּרוֹם *oppos.* עַל־הָאֲדָמָה sind jene deutlich als überirdische bezeichnet. Es ist hier also wie v. 18 mit הַמָּרוֹם der Himmel gemeint[2]. Als Himmelsheer

---

1) Die Zerstörung Jerusalem's ist in diesem Abschnitt als eingetreten vorausgesetzt c. 24, 10. 12; 27, 10 f.; es wird der Untergang einer Israel bedrückenden Weltstadt als nahe bevorstehend erwartet c. 25, 2 ff.; 26, 5 f. 20 f. Diese Weltstadt kann keine andere als Babel sein. Weil Babel's Untergang in Kurzem erwartet wird, muss dieses prophetische Stück gegen das Ende des Exils geschrieben sein, als die persische Macht sich bereits drohend erhob. Die Vorstellungen und zum Theil auch die Sprache sind so eigenartig, dass dieser Abschnitt sich keinem derjenigen Propheten zusprechen lässt, von welchen uns sonst noch Weissagungen erhalten sind.

2) Vgl. Jes. 32, 15; 33, 5; 38, 14; 40, 26; 57, 15; 58, 4. Jer. 25, 30.

können nun die Engel oder auch die Sterne bezeichnet sein. Die Engelschaaren werden mit Bezug auf Gott genannt צְבָאָיו (צְבָאָו) Ps. 103, 21; 148, 2. Das himmlische Heer, welches der Prophet Micha ben Jimla zur Rechten und Linken Jahwe's stehen sieht (I Kön. 22, 19; II Chron. 18, 18), kann kein anderes sein als das der dienstthuenden Engel. Von eben diesem heisst es Neh. 9, 6., dass es Gott anbete (לְךָ מִשְׁתַּחֲוִים). Die Engel, welche dem Erzvater Jakob auf seiner Rückreise aus Mesopotamien begegnen (Gen. 32, 2 f.), werden »Heerlager Gottes« genannt (vgl. I Chron. 12, 22), und der Engel, welcher dem Josua erscheint, nennt sich einen Fürsten über das Heer Jahwe's (Jos. 5, 13 ff.). Ebenso ist Jes. 45, 12 (»meine Hände spannen die Himmel aus, und über all ihr Heer gebiete ich«) כָּל־צְבָאָם von den Engeln zu verstehen, da das Himmelsheer hier gegenübergestellt wird den Erdbewohnern, den Menschen (v. 12ᵃ). — Wenn Jes. 6, 3 im Munde der Seraphim Gott genannt wird »Jahwe Zebaoth«, so scheint es uns — welches auch die ursprüngliche Bedeutung dieses Gottesnamens gewesen sein mag — keinem Zweifel zu unterliegen, dass hier Gott so bezeichnet wird als der Gebieter der englischen Schaaren; für diese Erklärung spricht auch der Schluss des Lobpreises der Seraphim: »Erfüllend die ganze Erde ist seine Herrlichkeit«, womit dann die Herrlichkeit Gottes auf Erden seiner Herrlichkeit im Himmel (als Herr der Engelschaaren) gegenübergestellt wird, während die Benennung Jahwe's als des Herrn der Kriegsschaaren Israel's in diesem Zusammenhang gar keine Stelle hätte[1]. — Nicht minder aber werden die Gestirne als Him-

Ps. 18, 17; 71, 19; 93, 4; 102, 20; 144, 7. Thren. 1, 13; ebenso בִּרוֹמִים Ps. 148, 1. Hiob 16, 19; 25, 2; 31, 2.

1) Auch G. Baur, trotzdem er für die Erklärung dieses Gottesnamens von den Heerschaaren Israel's eintritt, bemerkt, dass »die spätere Zeit . . . in diesem Gottesnamen das צְבָאוֹת auf die Himmelsheere deutete« (in De Wette's Psalmen 5. Aufl. 1856 S. 171). Für »Gott der Kriegsschaaren Israel's« als ursprüngliche Bedeutung spricht, dass der Plur. צבאות nur von irdischen Heerschaaren, namentlich von denen Israel's vorkommt, insbesondere aber, dass I Sam. 17, 45 ה' צבאות erklärt wird durch א' מַעַרְכוֹת יִשְׂרָאֵל, s. Schrader, Der ursprüngliche Sinn des Gottesnamens Jahve Zebaoth, in Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. I, 1875 S. 316 ff.,

melsheer (צְבָא הַשָּׁמַיִם) bezeichnet[1]. Die Sterne werden so genannt als zahllose Menge (Jer. 33, 22), über welche Jahwe gebietet wie ein Feldherr, indem er sie herausführt nach der Zahl und sie mit Namen ruft, ohne dass er bei der Musterung einen vermisst (Jes. 40, 26). Auch unter גְּדוּדָיו Hiob 25, 3 »seine (Gottes) Schaaren« sind die Gestirne gemeint nach v. 5, wo von dem Mond und den Sternen die Rede ist. Es ist aber nicht blosse Namensgleichheit, wenn Engel und Sterne gleicherweise als Gottes Heer bezeichnet werden; denn wie im Alterthum überhaupt die Sterne als beseelte Wesen galten, so war dies auch in der Vorstellung Israel's, wenigstens der volksthümlichen, der Fall. Nur auf Grund dieser Anschauung kann es im Liede der Debora (Richt. 5, 20) heissen: »Von dem Himmel aus wurde Krieg geführt; die Sterne von ihren Bahnen führten Krieg mit Sisera«, und es ist sicher mehr als dichterische Personification, wenn im B. Hiob die Rede ist von dem Jubel der Morgensterne bei der Schöpfung (c. 38, 7). Der Jubel der Morgensterne steht hier parallel mit dem Jauchzen aller Gottessöhne, d. h. der Engel, so dass es den Anschein hat, als ob hier nach Art des hebräischen Parallelismus Gottessöhne und Morgensterne identisch seien. Mindestens muss diese Stelle dahin verstanden werden, dass dem Dichter oder doch der von ihm acceptirten volksthümlichen Vorstellung die Sterne als engelgleiche Wesen galten. Die Nebeneinanderstellung von Gottessöhnen und Morgensternen lässt hier die Anschauung als eine andere erscheinen wie Ps. 104, 4., wo offenbar nur in dichterisch freiem Ausdruck gesagt ist, dass Gott Winde zu seinen Boten (Engeln), flammendes Feuer zu seinen Dienern macht. Ebendesshalb weil die Gestirne der hebräischen Anschauung als belebte, sich frei bewegende Wesen galten, ist

---

zu dessen Belegstellen noch hinzuzufügen II Sam. 7, 27., wo zu צ' ה' in Apposition tritt אלהי ישראל. Vgl. dagegen Delitzsch, Der Gottesname Jahve Zebaoth, in Zeitschr. für luther. Theol. Bd. XXXV, 1874 S. 217 ff., welcher »Gott der himmlischen Heerschaaren« als ursprüngliche Bedeutung annimmt.

1) Deut. 4, 19; 17, 3. II Kön. 17, 16; 21, 3. 5; 23, 4 f. Jes. 34, 4. Jer. 8, 2; 19, 13; 33, 22. Zeph. 1, 5. Dan. 8, 10. II Chron. 33, 3. 5.

wahrscheinlich ihre Erschaffung Gen. c. 1 an den Anfang der zweiten Schöpfungshälfte gestellt, welche sonst nur von frei sich bewegenden Wesen handelt[1], und darnach ist vielleicht die Bestimmung von Sonne und Mond לְמֶמְשֶׁלֶת nicht nur als dichterische Personification zu verstehen. — Darnach kann Jes. 24, 21., wo ohne Frage mit »Heer der Höhe« beseelte Wesen bezeichnet sind, entweder an Sterne oder an Engel gedacht werden oder auch an beide zugleich. Da v. 23 als eine Folge des Gerichtes das Erröthen des Mondes und die Scham der Sonne genannt wird, werden auch v. 21 Gestirne unter צבא המרום zu verstehen sein.

Ein Gericht über die Gestirnmächte, von welchem hier parallel mit einer Heimsuchung der heidnischen Könige die Rede ist, kann aber nur gedacht werden mit Beziehung darauf, dass dieselben von den Heiden als Götter verehrt wurden. Das Gericht über das »Heer der Höhe« muss nämlich in irgendwelchem Zusammenhang stehen mit dem zugleich erwähnten Gericht über die menschlichen Könige. Man hat diesen Zusammenhang allerdings auch in anderer Weise herstellen wollen, dadurch nämlich, dass man annahm, die Engel oder Gestirne seien hier als Schutzmächte der irdischen Reiche gedacht. Diese Auslegung liegt nahe, da in späterer Zeit, im B. Daniel, sich deutlich die Vorstellung von Engeln als Schutzmächten der einzelnen Reiche findet. Sie werden hier genannt als Fürsten (שָׂרִים) verschiedener Königreiche: der Fürst des Königreiches Persien (c. 10, 13. 20), der Fürst von Griechenland (c. 10, 20) und Michael, »der vornehmsten Fürsten einer« oder »der grosse Fürst« als der den Kindern Israel vorstehende (c. 10, 13. 21; 12, 1). Diese Fürsten bereden sich über das Wohl der ihnen untergebenen Völker und streiten dafür. Dass sie als Engel, nicht etwa als menschliche Könige zu denken sind, geht aus der ganzen Darstellung unverkennbar hervor. Allein das »Heer der Höhe« Jes. 24, 21 kann

1) S. Ewald, Jahrbb. der Bibl. Wissensch. Bd. I, 1848 S. 88. Schrader, Studien zur Krit. u. Erklär. d. bibl. Urgesch. 1863 S. 9. Dillmann, Genesis 1875 S. 13.

nicht mit Hilfe dieser Vorstellung von Schutzmächten der Völker im B. Daniel erklärt werden. Die Verschiedenheit beider Vorstellungen geht daraus hervor, dass im B. Daniel auch dem Volke Israel ein Schutzengel zugetheilt, Jes. 24, 21 dagegen von dem »Heer der Höhe« nur in Verbindung mit den heidnischen Reichen die Rede ist. Bei Daniel können jene Schutzengel, weil auch Israel einen solchen hat, nicht als böse gedacht sein[1], während ihre Widergöttlichkeit Jes. 24, 21 nothwendig dann anzunehmen wäre, wenn das »Heer der Höhe« lediglich als Schutzmacht der heidnischen Reiche heimgesucht würde. Freilich wäre an und für sich

---

1) Erst die an das B. Daniel sich anlehnende Vorstellung des späteren Judenthums dachte die Schutzmächte der Völker als abgefallene Engel. Bei den LXX findet sich auch an andern Stellen die Annahme von Schutzengeln der Völker: Deut. 32, 8 lassen sie die Länder der Völker bestimmt sein κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, und zwar denken sie diese schirmenden Mächte wenigstens zum Theil als widergöttliche; denn Jes. 30, 4 übersetzen sie: εἰσὶν ἐν Τάνει ἀρχηγοὶ ἄγγελοι πονηροί. Wahrscheinlich identificirten sie dieselben mit den von den Heiden verehrten δαιμόνια, obgleich sich nicht aus der Uebersetzung des Götzennamens מֹלֶךְ durch ἄρχων (Lev. 18, 21; 20, 2) und βασιλεύς (I Kön. 11, 7) nach Georgii's Vermuthung (a. a. O. S. 65) die Vorstellung von den heidnischen Göttern als Beschützern der Völker entnehmen lässt, da die LXX hier nur eine genaue Uebertragung des hebräischen Wortes מֹלֶךְ = מֶלֶךְ geben. Deutlich dagegen ist die Anschauung von den Schutzmächten der Völker als bösen Engeln, welche die Heiden als Götter anbeteten, bei den Rabbinen (s. Eisenmenger, Entdeckt. Judenth. Bd. I S. 816 ff.; es ist aber unmöglich, diese rabbinischen Aussagen, wie es Eisenmenger versucht, mit den anderen zu vereinbaren, nach welchen Gott siebzig Geister seines Raths, also gute Engel, über die siebzig Völker setzte, a. a. O. S. 803 ff.). Als böse Engel sind jene Schutzmächte auch schon im B. der Jubiläen gedacht: »Ueber alle [Völker] hat er [Gott] Geister gesetzt zu Herrn, dass sie sie abwendig machen von ihm. Ueber Israel aber setzte er Niemanden zum Herrn, weder Engel noch Geist, sondern er allein ist ihr Beherrscher und er bewahrt sie und führt ihre Sache gegen seine Engel und seine Geister und gegen Alles« (c. 15, Dillmann's Uebers. a. a. O. Bd. III S. 10). Ganz die selbe Anschauung sprechen die Clementinischen Recognitionen aus: *Praescius omnium deus ante constitutionem mundi, sciens, quia futuri homines alii quidem ad bona, alii vero ad contraria declinabunt, eos qui bona elegerint, suo principatui et suae curae sociavit atque haereditatem sibi eos propriam nominavit, eos vero qui ad mala declinarent, angelis regendis permisit ... Hic est autem statutus terminus, ut nisi quis prius fecerit daemonum voluntatem, daemones in eo non habeant potestatem* (VIII, 55 in Cotelerius-Clericus, *Patr. Apost.* 1698 Bd. I S. 571). Offenbar sind hier die Engel oder Dämonen als böse gedacht. Vgl. auch Apok. 9, 14 f.

möglich, dass die Himmelsschaaren als Schutzmächte der Weltreiche poetischer Weise mit den irdischen Vertretern dieser Reiche in Parallelismus gesetzt wären, während der Prophet eigentlich nur von einem Gericht über die irdischen Könige reden wollte[1]; allein wenn v. 23 als eine Folge jenes Gerichtes dargestellt wird, dass der Mond erröthet und die Sonne sich schämt, so scheinen Mond und Sonne, welche zu dem צבא המרום gehören, allerdings von dem Gerichte betroffen worden zu sein. — Eine Verflechtung der Gestirne aber in die Schuld der heidnischen Reiche lässt sich nur dann annehmen, wenn von den vergötterten Gestirnmächten die Rede ist, deren Cultus der wohl in Chaldäa lebende Verfasser von Jes. cc. 24—27 wahrscheinlich in nächster Nähe beobachten konnte[2]. Schon Jeremia und der Deuteronomiker bezeichnen das Heidenthum als Verehrung des »Himmelsheeres«, und nur wenn das »Heer der Höhe« in den Göttern der Heiden besteht, findet die Aussage v. 23 genügende Erklärung, dass der Mond erröthen und die Sonne sich schämen wird, weil Jahwe der Heerschaaren herrscht auf dem Zion und zu Jerusalem. Jene beseelten himmlischen Lichtkörper werden sich der ihnen von den Heiden zuerkannten Ehre schämen, weil sie Jahwe das ihm Gebührende raubten. Es ist vielleicht nicht bedeutungslos, dass Jahwe hier gerade als יהוה צבאות bezeichnet wird. Der Name scheint hier die selbe Bedeutung zu haben wie Jes. 6, 3 und Gott als den Herrn der himmlischen Heerschaaren zu bezeichnen. Mit Absicht wohl ist er hier so genannt, um ihn darzustellen als Herrn Derer, welche die Heiden als Götter anbeteten.

1) So Hupfeld, Psalmen 2. Aufl. Bd. III, 1870 S. 440 f.

2) Die Schilderung des verwüsteten Juda c. 24, 1—13 nöthigt nicht zu der Annahme, dass der Verf. selbst in dem verödeten Lande lebe (Knobel u. A.); der Frevel, unter welchem er seufzt v. 16, kann ebensowohl in der Bedrückung der Exulanten durch die Chaldäer bestehen als in ihren Verheerungen im Lande Juda; den Zion kann der Verf. »diesen Berg« nennen (c. 25, 6 f. 10), auch ohne dass er in Jerusalem oder Juda sich aufhielt. Die Art, wie er c. 26, 1 vom Lande Juda redet, scheint vielmehr darauf zu verweisen, dass er demselben fern war, und v. 8 setzt deutlich voraus, dass das Gericht über Babel in des Propheten nächster Nähe erfolgen werde.

Es fragt sich weiter, ob die himmlischen Wesen hier, weil sie von Gott heimgesucht, d. h. gerichtet werden, als von Gott abgefallen zu denken seien, ob also hier wie in der späteren jüdischen Zeit die Heidengötter als böse Dämonen gelten. Es wäre dann schon hier die selbe Vorstellung zu erkennen, welche — jedesfalls im Anschluss an unsere Stelle — sich im B. Henoch findet[1], wo von den Sternen des Himmels und dem Heer des Himmels die Rede ist, welche gebunden sind im Gefängniss, weil sie den Befehl Gottes übertreten haben vor ihrem Aufgang, indem sie nicht zur bestimmten Zeit gekommen sind. Ebenso beruht auf einer Combination von Jes. 24, 21 mit Gen. c. 6 die Angabe des B. der Jubiläen[2] von den Engeln, welche sich Töchter der Menschen zu Weibern nahmen und desshalb gebunden wurden in den Tiefen der Erde[3].

Es ist jedoch fraglich, ob die Vorstellung von gefallenen Himmelswesen im A. T. überhaupt vorkommt. Wenn sie sich sonst nicht nachweisen lässt, so wird es bedenklich sein, sie einzig unserer Stelle zuzusprechen. — Im B. Hiob heisst es, dass selbst die Engel nicht rein seien in Gottes Augen, dass er an seinen (himmlischen) Dienern Tadelnswerthes entdecke (c. 4, 18; 15, 15; vgl. c. 25, 5); allein dies will doch nur besagen, dass der Heiligkeit Jahwe's keiner andern Wesen Heiligkeit gleich komme. Für die Vorstellung von gefallenen Engeln kann ferner nicht angeführt werden die Erzählung von den Ehen der Gottessöhne, d. h. der Engel, mit den Töchtern der Menschen Gen. c. 6; denn daraus, dass hier nur die Menschen, nicht auch die Engel, mit Strafe belegt werden, ist zu ersehen, dass diesen ihr Thun gar nicht als sittliche Verfehlung angerechnet wird. Sie erscheinen hier durchaus als übermächtige Wesen, welche als solche mit den

1) C. 18, 14—16. Dillm.'s Uebers. S. 11. Vgl. c. 10, 12 f. S. 5.

2) C. 5. Dillm.'s Uebers. a. a. O. Bd. II S. 242.

3) Vgl. Br. Jud. v. 6. II Petr. 2, 4. Auch die tausendjährige Bindung des Satan's im Gefängnisse Apokal. 20, 2 f. 7 geht zurück auf die Auslegung unserer Stelle von gefallenen Engeln.

Menschentöchtern verfahren können, wie es sie gelüstet. Es ist hier offenbar schon in sehr alter Zeit die heidnische Erzählung von einer Vermischung der Götter mit den Menschen, welche ein Heroengeschlecht erzeugte, der Auffassungsweise der monotheistischen Religion Israel's angepasst worden, für welche nicht mehr von Göttern in der Mehrzahl, wohl aber von gottähnlichen und desshalb als Söhne Gottes bezeichneten Wesen die Rede sein konnte. Im Uebrigen ist die heidnische Auffassung ganz unverändert geblieben: die Gottessöhne handeln wie die Götter der Heiden nach Willkür, ohne für ihr Thun einer höheren Macht verantwortlich zu sein. — Dagegen haben Bleek[1] und Hupfeld[2] gefallene Engel im LXXXII. Psalm erkennen wollen. Dieser Psalm handelt von einem Gerichte Gottes über die Elohim, welche sich als ungerechte Richter erwiesen haben. Die Benennung der Engel mit אלהים findet sich sonst im A. T. nicht, ist aber allerdings für Ps. 82 v. 1 anzunehmen; denn wenn hier Jahwe dargestellt ist als Gericht haltend »in der Mitte der Elohim«, so kann damit doch wohl nur der himmlische Hofstaat Gottes, die Versammlung der Engel gemeint sein[3]. Darnach scheinen dann auch die Elohim v. 6, über welche das Gericht ergeht, Engel zu sein, und es spricht noch ein weiterer Umstand für diese Erklärung: als Strafe wird v. 7 den ungerechten Elohim in Aussicht gestellt, dass sie sterben sollen wie Menschen (כְּאָדָם); dies lautet, als seien sie ur–

1) In Rosenmüller's Biblisch-exegetischem Repertorium Bd. I, 1822 S. 85 ff.

2) Psalmen 2. Aufl. Bd. III S. 438 ff.

3) So auch De Wette z. d. St., Gesenius zu Jes. 9, 5 (Commentar Bd. I S. 365). Dass אלהים stehen kann anstatt בני אלהים, wie sonst die Engel genannt werden, ist daraus zu ersehen, dass Ps. 82, 6 אלהים als gleichbedeutend wechselt mit בְּנֵי עֶלְיוֹן. Die LXX übersetzen Ps. 8, 6; 96, 7; 137, 1 אלהים mit ἄγγελοι, ebenso Jes. 9, 5. Hiob 20, 15 אֵל mit ἄγγελος. Nirgends aber ist im A. T. אֵלִים Bezeichnung der Engel, was Hupfeld (zu Ps. 29, 1) aus der Benennung der Engel als בְּנֵי אֵלִים (Ps. 29, 1; 89, 7) schliesst; denn dies bedeutet nicht »Göttersöhne« = »Götter«, wie »Menschensöhne« gebraucht wird für »Menschen«; vielmehr bedeutet בני אלים nach Analogie von בני אלהים »Gottessöhne«, steht also statt בְּנֵי אֵל mit Ausdruck des Plurals an beiden Gliedern des zusammengesetzten Begriffs anstatt nur an dem ersten wie גִּבּוֹרֵי חֲיָלִים I Chron. 7, 5 statt גּ׳ חַיִל (Gesen., Ew., Del., Riehm). Vgl. oben S. 68.

ursprünglich unsterbliche Wesen. Man müsste dann jedesfalls mit Bleek (dem Hupfeld hierin nicht beistimmt) annehmen, dass die Engel hier gedacht seien als Schutzmächte der einzelnen Völker; denn v. 8 wird als Ergebniss dieses Gerichtes ausgesagt, dass Jahwe alle Völker zum Erbe erhält; vorher also gebot nicht Jahwe über dieselben, sondern jene Elohim. Dennoch ist diese Auslegung unhaltbar; denn mit Recht nimmt De Wette daran Anstoss, dass Engeln der Tod in Aussicht gestellt sein sollte. Vor Allem aber spricht gegen die Bleek-Hupfeld'sche Erklärung der Umstand, dass das von den ungerechten Elohim geübte Gericht durchaus als ein von irdischen Richtern ausgehendes geschildert wird. Es werden gegen sie ganz die selben Klagen erhoben wie so häufig bei den Propheten und in den Psalmen gegen ungerechte irdische Machthaber: sie haben den Frevler gnädig angenommen, dagegen dem Geringen und der Waise, dem Bedrückten und dem Armen nicht Recht verschafft (vv. 2—4). Das kann nicht mit Hupfeld dahin erklärt werden, dass die Schilderung der Rechtspflege der Engel »eine anthropomorphische, d. i. von der irdischen entlehnt« sei, sondern lässt sich nur verstehen von menschlichen Richtern. Nun kann allerdings nicht an israelitische Obrigkeit gedacht werden; denn von dieser kommt die Bezeichnung אלהים nie vor[1]; also erübrigt nur, hier unter den Elohim nach heidnischem Sprachgebrauch auswärtige Machthaber zu verstehen[2], welche sich selbst als Götter oder Söhne der Götter zu bezeichnen pflegten (vgl. Jes. 14, 14; Ez. 28, 2. 6., auch Gen. 33, 10[3]). Richter fremder Völker müssen hier auch desshalb gemeint sein, weil v. 8 die bevorstehende Herrschaft Jahwe's über

---

1) In den Pentateuchstellen, welche man dafür geltend gemacht hat: Ex. 21, 6; 22, 7 f.; 18, 15. 19 ist, wie Hupfeld richtig gezeigt hat, mit אלהים überall Gott gemeint.

2) So Ewald, Olshausen, Hitzig; von Königen versteht hier אלהים auch Gesenius, Comment. zu Jesaja Bd. I S. 365.

3) Nicht gehört hierher Ps. 45, 7 f.; denn hier ist אלהים nicht Anrede an den König, sondern Bezeichnung Gottes.

die Völker der seitherigen der Elohim gegenübergestellt ist[1]. — Indessen hat Hupfeld seine Auslegung des LXXXII. Psalms durch eine andere Stelle des Psalters zu stützen gesucht, welche ebenfalls in Betracht kommt für unsere Frage, ob das A. T. die Vorstellung gefallener Engel kenne. Hupfeld liest Ps. 58, 2 statt des sinnlosen אֵלֶם nach dem Vorgang Anderer אֵלִם = אֵלִים (wie Ex. 15, 11), wonach vv. 2 f. besagen: »Redet ihr, Götter, in Wahrheit Gerechtigkeit, richtet ihr in Geradheit die Menschenkinder? Ja, im Herzen übt ihr Frevel; auf Erden wäget ihr das Unrecht euerer Hände dar.« Auch hier sollen nach Hupfeld mit אֵלִים Engel als ungerechte Richter der Menschen bezeichnet sein. Allein die ungerechten Richter werden vv. 4 ff. deutlich als Menschen geschildert: sie sind abgewichen von Mutterleibe an (v. 4); es wird ihnen gewünscht, dass Gott zerschmettere ihre Zähne in ihrem Munde (v. 7). Es wäre zu gewaltsam, diese Aussagen mit Hupfeld nicht auf die v. 2 mit אֵלִם angeredeten Richter zu beziehen, sondern auf die menschlichen »Bösewichter, die unter jenen Richtern Duldung und Schutz finden«. Der Psalmist lässt die Schilderung vv. 4 ff. unmittelbar folgen auf die Anrede vv. 2 f.; deutlich also ist nur von einer Kategorie von Strafwürdigen die Rede, und die אֵלִם müssen demnach Menschen sein wie Ps. 82, 6 die אלהים. Auch hier haben wir an eine Bezeichnung der menschlichen Obrigkeit nach heidnischem Sprachgebrauch zu denken[2]. —

---

1) Die Aussage v. 6: »Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten ihr alle« erklärt sich daraus, dass mit v. 4 die Rede Gottes aufhört und alles Folgende Worte des Dichters sind (Hitzig). Dieser aber kann in ironischer Weise erklären, dass er ihnen einstmals, ehe er ihr Wesen recht erkannte, den Titel, welchen sie sich anmassten, beilegte (אמרתי blickt nicht zurück auf v. 1., als ob der Dichter hier die Richter אלהים genannt hätte; denn von den zu Richtenden würde es doch wohl nicht heissen, dass Gott in ihrer Mitte richte; sondern אלהים kann hier nur die den richtenden Gott etwa als Beiräthe umgebende Versammlung der Engel bezeichnen). Jetzt aber verkündet der Psalmist ihnen v. 7, dass ihr Menschsein aufgedeckt werden wird, indem sie wie andere Menschen sterben, wie einer der Fürsten (sie wollten mehr als dies sein) fallen werden (vgl. zu כאחד השׂרים Richt. 16, 7: כְּאַחַד הָאָדָם = כְּכָל־הָאָדָם v. 17., Hitzig).

2) So Ewald, Olshausen. — Der Ausdruck בני־אדם v. 2, in Gegensatz

Ebensowenig wie hier vermögen wir in andern alttestamentlichen Aussagen die Anschauung von gefallenen Engeln zu finden. Es ist wohl von Engeln des Verderbens die Rede (z. B. II Sam. 24, 16. Ps. 78, 49. Hiob 33, 22); aber diese bringen das Verderben als Vollzieher der von Gott verhängten Strafe. Durchaus nicht liegt die Vorstellung eines gefallenen Engels der vom Satan zu Grunde. Im Prologe des B. Hiob tritt er auf als dem himmlischen Hofstaate Gottes angehörend; aber was er thut, geschieht lediglich nach Gottes Willen. Bei Sacharja (c. 3, 1 ff.) macht er zwar im Widerspruche mit dem Rathschlusse der göttlichen Gnade die menschliche Sündhaftigkeit geltend; allein es ist eben lediglich die strenge Gerechtigkeit, auf welcher er fusst. Sofern sie in Widerspruch zu gerathen schien mit der Gnade Gottes, wurde sie personificirt in einem von Gott unterschiedenen Wesen, ebenso wie jene Erzählung in den Bb. der Könige von dem Truggeiste, welcher die Propheten Ahab's bethörte (I Kön. 22, 22), auf eine besondere Hypostase überträgt, was eigentlich von dem Gottesgeiste (man beachte das absolute הָרוּחַ v. 21) ausgehend gedacht wurde, was man aber nicht direct von diesem auszusagen wagte. Wenn die Chronik vom Satan berichtet, dass er David versuchte (I Chron. 21, 1), so ist dies nichts Anderes als was die ältere Zeit unbedenklich von Gott selbst ausgesagt hatte (II Sam. 24, 1). Davon, dass der Satan als ein einstmals gutes, dann aber von Gott abgefallenes Wesen zu denken sei, findet sich im A. T. nicht die leiseste Spur. — Die ganz unausgebildet gebliebenen Vorstellungen endlich von den Se'irim (Jes. 13, 21; 34, 14[1]) und der Lilith (Jes. 34, 14)[2] gehören offenbar dem Volksglauben an: es sind

gestellt zu אֵלִם, nöthigt nicht zu Hupfeld's Erklärung; damit sind im Gegensatz zu der von den Heiden vergötterten Obrigkeit die ihr untergebenen Menschen bezeichnet.

1) Andersartig ist die Vorstellung von den שְׂעִירִים Lev. 17, 7; s. darüber unten S. 136 ff.

2) Eine, sei es direct sei es durch Vermittelung der Phönicier von den Babyloniern entlehnte Vorstellung, welche als Nachtgespenster den männlichen *Lil* und die weibliche *Lilit* kennen, s. Fr. Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens* 1874 S. 36. Schrader, Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. I, 1875 S. 128.

nicht sowohl böse Geister als koboldartige Spukgestalten, welche in keinem sittlichen Gegensatze zu Jahwe stehen, in der Natur — der Wüste — ihr Wesen treibend. Sie wurden in die prophetische Darstellung aufgenommen, ohne sich mit derselben zu assimiliren, wie in den Schriften des A. T., namentlich im B. Hiob, noch manche andere mythologische Gebilde des Volksglaubens eine Stelle gefunden haben. Ueberdies sind jene Stellen des B. Jesaja durchaus dichterisch, und wenn hier die Stätte des verwüsteten Babel als Aufenthaltsort von Kobolden sammt Wüstenthieren bezeichnet wird, so ist daraus durchaus nicht zu entnehmen, dass der Verfasser selbst das Dasein jener Gespenster glaubte. Dagegen ist allerdings der Dämon Azazel[1] als ein unreiner Geist zu denken; allein auch diese Vorstellung wurde wohl aus dem Volksglauben in die Darstellung des Leviticus aufgenommen. Sie entbehrt aller näheren Bestimmungen und kann keinesfalls geltend gemacht werden für die Vorstellung von gefallenen übermenschlichen Geistern.

Wenn nun diese Vorstellung sich im A. T. sonst nirgends findet, so ist es nicht wahrscheinlich, dass Jes. 24, 21 das Heer der Höhe von gefallenen Engeln oder Gestirnmächten zu verstehen sei. Der Wortlaut der Stelle fordert diese Erklärung durchaus nicht; denn die Heimsuchung an dem Heer der Höhe kann etwa nur darin bestehen, dass der Charakter als Götter, welchen nicht es sich selbst, sondern die Heiden ihm beilegten, ihm benommen wird. Ein strafendes Gericht betrifft nur die Erdenkönige v. 22; denn die hier in Aussicht gestellte Gefangenschaft in der Grube und Verwahrung im Gefängniss — an sich eine für das Himmelsheer wenig passende Strafverkündigung — kann nur den Königen gelten, da erst v. 23 von der Einwirkung dieses Gerichtes auf Mond und Sonne die Rede ist. Das Erröthen aber und die Scham müssen nicht eigener Verschuldung gelten, sondern können sich beziehen auf die Verschuldung der Völker (Abgötte-

1) S. darüber unten S. 140 f.

rei), zu welcher die Gestirne ohne eigene Schuld den Anlass gaben. Wenigstens ist von einem Abfall des »Heeres der Höhe«, als hätte es einstmals in einem anderen Verhältniss zu Gott gestanden, hier durchaus nicht die Rede. Von jener Vorstellung bei Justinus Martyr und Tatian, als hätten die Engel sich gegen Gott, ihren Herrn, empört und die Verehrung der Völker beansprucht, findet sich hier keine Spur (ebensowenig Jes. 34, 4).

So hat sich uns als die Aussage dieser Stelle ergeben, dass die beseelt gedachten Gestirnmächte von den Heiden als Götter verehrt werden. Dass den Gestirnen dabei eine Schuld zugemessen werde, dass sie als böse Wesen gedacht seien, ist nicht nothwendig anzunehmen[1].

2) Dagegen scheinen in andern alttestamentlichen Aussagen allerdings die heidnischen Götter nicht zwar als gefallene, aber doch als dämonische Wesen vorgestellt zu sein. Deut. 32, 17 und Ps. 106, 37 wird der heidnische Gottesdienst dargestellt als Verehrung der שֵׁדִים. Die erste Stelle lautet: »Sie opfern den Schedim, Nichtgöttern (לֹא אֱלֹהַ), Göttern, welche sie nicht kannten, neuen, welche aus der Nähe gekommen sind und vor welchen sich nicht scheuten euere Väter«, und der Psalmist klagt v. 36 ff.: »Sie haben gedient ihren Götzen (עֲצַבֵּיהֶם), und sie wurden ihnen zum Fallstrick; und sie haben geopfert ihre Söhne und ihre Töchter den Schedim und haben vergossen unschuldiges Blut, das Blut ihrer Söhne und Töchter, welche sie geopfert haben den Götzen Kanaan's, so dass entweiht wurde das Land durch das Blut.«

1) Jes. 24, 21 deuten von Engeln als Vorstehern der einzelnen Reiche Abenesra, Rosenmüller, Hitzig, Knobel, Delitzsch, Cheyne z. d. St., ebenso H. Schultz, Alttest. Theol. Bd. II S. 133, Schenkel im Bibel-Lexikon, Artikel »Engel« Bd. II, 1869 S. 112; Oehler, Theol. des A. T. Bd. II S. 144 f. (spricht sich nicht bestimmt für die Auffassung als Schutzengel aus). Knobel, Schultz und Schenkel erkennen darin näher die bei den Völkern als Götter angesehenen Schutzengel, Hitzig findet wenigstens v. 23 eine Hinweisung auf die Verehrung von Sonne und Mond (die er aber nicht zu dem »Heer der Höhe« v. 21 gehören lässt). Es ist nicht unmöglich, dass die selbe Vorstellung von den heidnischen Elohim schon Jer. 46, 25 vorliegt; vgl. jedoch oben S. 72. Gesenius u. A. verstehen Jes. 24, 21 von bösen Engeln überhaupt; s. dagegen oben S. 121.

In den assyrischen Inschriften kommt *sed* vor als Bezeichnung einer Dämonen-Art, welche akkadisch *mas*, nach Fr. Lenormant = »Kämpfer«, genannt wird. Diese Geister treten bald als wohlthätig, bald als schädlich wirkende auf. Sie werden auch als *alap* »Stier« bezeichnet, und in den geflügelten Stieren, welche die Thore der assyrischen Paläste bewachen, sind vielleicht solche Schedim zu erkennen. Sie gelten nicht als Götter, nehmen aber neben den *lamas* in der Stufenfolge der den Göttern untergeordneten Geister die höchste Stelle ein[1]. Auch auf einer phönicischen Gemme liest Graf de Vogüé den Namen שַׁד, nämlich in לגדשד[2]. Der Eigenname *Gadsched* (wenn wirklich שד und nicht etwa שר zu lesen ist) »Glück des Sched« (wie גדמלקרת) lässt unentschieden, ob unter שֵׁד ein freundliches oder schädliches Wesen vorgestellt wurde; denn auch von einem Verderben bringenden Gott oder Dämon konnte man euphemistisch Glück begehren, ähnlich wie die Griechen die Erinyen als Eumeniden bezeichneten. Im Syrischen und Nasaräischen bedeutet ܫܐܕܐ, im Aramäischen und Rabbinischen שֵׁד oder שֵׁיד einen bösen Geist[3], und ebenso ist im Pehlewi שידה die Uebersetzung des zendischen *daêva*[4], also Bezeichnung eines bösen Geistes, und umgekehrt hat die charklensische Uebersetzung ܕܝܘܐ (= pers. دیو *div*) für ܫܐܕܐ der Peschitto. Das Targum übersetzt Ps. 106, 37 שֵׁדִים durch מַזִּיקַיָּא »die Schädlichen«, d. i. Dämonen, Saadia an dieser Stelle und ebenso Deut. 32, 17 mit اَلشَّيَاطِين; die LXX haben dafür δαιμόνια, Hieronymus *daemones*, Gräcus Venetus δαίμονες. Es ist also deutlich, dass in der späteren Zeit שֵׁדִים als Bezeichnung böser Geister galt.

---

1) S. Fr. Lenormant, *La Magie* S. 23. Vgl. Schrader in der Jenaer Lit.-Zeit. 1874 S. 218 f.

2) *Mélanges d'archéologie orientale* 1868 S. 77.

3) Die Peschitto übersetzt mit ܫܐܕܐ das neutest. δαίμων (Luc. 8, 29) und δαιμόνιον (Matth. 17, 18 u. a. St.), ebenso שְׂעִיר (Lev. 17, 7. Jes. 13, 21; 34, 14).

4) S. Kamphausen, Das Lied Moses 1862 S. 87 (nach M. Haug).

Man hat aber vielfach angenommen, in der älteren Zeit sei שֵׁדִים allgemeine Bezeichnung der Götter gewesen wie בְּעָלִים, und erst die jüngere Zeit, welche in den Göttern Dämonen sah, habe שׁדים in diesem Sinne verstanden. Die Etymologie des Wortes ist nicht dagegen. Es kann nicht mit Aelteren von שָׁדַד »verwüsten« abgeleitet werden, als seien damit *dii destructores* gemeint[1], oder in der gleichen Bedeutung von שׁוּד (= שׁדד Ps. 91, 6)[2] und ebensowenig von שׁוּד = ساد »schwarz sein«[3] — beides desshalb nicht, weil bei den Assyrern, wo wir die ursprüngliche Vorstellung von den Schedim zu suchen haben, diese nicht ausschliesslich als schadenbringend gelten[4]. Mit Gesenius und Ewald[5] erklären die Neueren mit Recht שֵׁד = »Herr« als eine Participialbildung von שׁוּד (n. d. F. גֵּר, שֵׁם, זֵד, לֵץ), verw. שׁדד, eigentl. »Etwas festmachen«, dann: »gewaltsam mit Einem verfahren« (daher »zerstören«), »übermächtig sein«, arab. ساد »herrschen«. So bezeichnet שֵׁד, verwandt mit dem alttestamentlichen Gottesnamen שַׁדַּי (אֵל שַׁדַּי), die Starken, Mächtigen oder die Herren, entsprechend dem arabischen سَائِد und سَيِّد (contrahirt aus سَيْوِد, vulgär *sîd*, wovon das spanische *Cid*) = »Herr«. Diese Etymologie ermöglicht es, שֵׁדִים in der Bedeutung »Herren« als eine allgemeine Bezeichnung der Götter zu verstehen[6]. Dann hätte im Aramäischen, Syrischen, Rabbinischen das Wort die Bedeutung »Dämon« erst dadurch erlangt, dass in der späteren jüdischen und in der christlichen Zeit die Götter der Heiden als Dämonen galten.

Allein diese Annahme ist dadurch unmöglich gemacht, dass

---

1) So Vitringa.

2) So Knobel.

3) So Venema.

4) Ein blosses Quidproquo ist Calmet's Erklärung *agrestes* (neben *vastatores*) und Luther's Uebersetzung »Feldteufel«, beruhend auf einer Verwechselung mit שָׂדֶה »Feld«.

5) Ausf. Lehrbuch § 151[b].

6) So Fr. W. Schultz zu Deut. 32, 17; Hitzig, Hupfeld, Reuss zu Ps. 106, 37.

wir jetzt *scd* im Assyrischen nicht als allgemeinen Gottesnamen, sondern als Bezeichnung von Dämonen — sei es guten oder bösen — kennen. Ebensowenig das deuteronomische Lied als der Psalmist können nun bei der Verehrung der שֵׁדִים speciell an die Anbetung solcher Geister denken[1]: denn offenbar wird an beiden Stellen die gesammte Abgötterei Israel's als Dienst der שדים bezeichnet, und mit שדים sind also die fremden Götter sammt und sonders gemeint, was namentlich Ps. 106, 37 unverkennbar ist, da hier mit Erwähnung der Menschenopfer auf den Cultus des Baal-Molech hingewiesen wird. Wenn jedoch die heidnischen Götter als Dämonen bezeichnet werden, so liegt darin noch nicht deutlich die Anerkennung ihrer Realität als solcher. Die Benennung könnte etwa eine despectirliche sein: die beiden Dichter, welche vielleicht so wenig die Existenz von Dämonen als die von andern Göttern neben Jahwe glaubten, könnten etwa die fremden Götter nicht als solche bezeichnen wollen[2] und ihnen desshalb den Namen niederer Wesen des heidnischen Wahnglaubens beilegen[3]. Auch wir können die Götter Indiens oder Afrika's als Kobolde bezeichnen, ohne dass wir doch damit sagen wollten, dass sie wirklich als Kobolde existiren, da wir das Dasein solcher überhaupt nicht annehmen. Wollte man aus den beiden fraglichen Stellen mit Sicherheit den Glauben an die Realität der Heidengötter als Dämonen erweisen, so müsste zunächst der alttesta-

1) So Winer, Bibl. Real-Wörterb. 3. Aufl. Bd. I S. 423. Keil, Bibl. Archäologie 2. Aufl. 1875 S. 459. In diesem Sinne ist wohl auch Ewald's Uebersetzung »Wüstengeister« zu verstehen und seine Vergleichung der שֵׁדִים mit den שְׂעִירִים II Chron. 11, 15 (Alterthümer 3. Aufl. 1866 S. 295 f.); denn hier werden die שְׂעִירִים neben den עֲגָלִים als Götzen des Jerobeam genannt, bezeichnen also, wie es scheint, eine besondere Art von Abgöttern; vgl. Lehre von Gott Bd. II S. 305 u. Ewald's andere Uebersetzung von שֵׁדִים durch »Gespenster« (zu Ps. 106, 37).

2) In אלהים לא ידעום Deut. 32, 17 wird die Benennung אלהים durch den Relativsatz sogleich wieder restringirt, vgl. oben S. 100 f.; v. 37 ist von den Göttern der Heiden als אֱלֹהֵימוֹ die Rede im Sinne der Heiden.

3) So ist wohl auch Kamphausen's Bemerkung zu verstehen (a. a. O. S. 87, vgl. S. 88 f.), dass שֵׁדִים »eine dichterische Bezeichnung der heidnischen Götter überhaupt« zu sein scheine.

mentliche Glaube an die Existenz der שֵׁדִים nachgewiesen werden. Das Wort kommt aber nur an den beiden hier besprochenen Stellen vor. Die Annahme irgendwelcher spukartiger Geisterwesen können wir für die Verfasser der beiden Lieder überhaupt nicht nachweisen und wenigstens mit Sicherheit für keinen alttestamentlichen Schriftsteller der vorexilischen Zeit. Jes. 13, 21; 34, 14., wo solche Spukgestalten allerdings genannt werden[1], gehören Abschnitten des B. Jesaja an, welche nach dem Untergang Babel's oder doch kurz vorher geschrieben sind und also bereits Anschauungen des Chaldaismus aufgenommen haben können, welche der älteren Zeit fremd waren. Das Lied Mose's (Deut. c. 32) aber ist spätestens der assyrischen Zeit zuzuweisen, während allerdings Ps. 106, dessen Dichter sich auf den Standpunkt des Exils versetzt, nachexilisch zu sein scheint.

Indessen finden sich andererseits weder in dem Liede Deut. c. 32 noch in Ps. 106 Anzeichen, welche als Instanzen *gegen* die Anahme realer Existenz der Götter als Dämonen zu verwerthen wären. Da das deuteronomische Lied wahrscheinlich von dem Deuteronomiker für wirklich Mosaisch gehalten, jedesfalls aber von ihm bereits vorgefunden wurde, so dürfen wir die Vorstellungen dieses Liedes nur aus seinen eigenen Aussagen, nicht nach anderen Stellen des Deuteronomiums beurtheilen. Wenn das Lied die Schedim v. 17 als לֹא אֱלֹהַ und v. 21 als לֹא־אֵל bezeichnet, so ist damit nur gesagt, dass ihnen die Benennung als *Götter* nicht zukomme, nicht dass sie keine Existenz haben. Man beachte v. 21 den parallelen Ausdruck לֹא־עָם »Unvolk« von einem Volke, welches nicht verdient, als solches bezeichnet zu werden, aber doch wirklich existirt, wenn auch nicht als Volk, so doch als Horde. Freilich lässt sich nicht mit *Kamphausen* behaupten, der Dichter mache v. 38 einen Unterschied zwischen den Bildern und den darin verehrten Göttern; denn wenn er von den אלהים der Heiden sagt, dass sie das Fett der Opfer assen

1) Vgl. jedoch darüber oben S. 128 f.

und den Wein der Libationen tranken, so kann dies lediglich poetische Personification der Bilder sein und besagt nicht einmal, dass der Dichter hier nach Art der Heiden jenen Unterschied macht (so Kamphausen), geschweige, dass für ihn selbst derselbe bestand. — Wenn die Götzen v. 21 הֲבָלִים genannt sind, so kann dies entweder bloss ihre Ohnmacht bezeichnen oder wieder ihr Dasein als Götter verneinen. Es wird v. 12 ausgesagt, dass Jahwe allein Israel geleitet habe und mit ihm kein fremder Gott gewesen sei (וְאֵין עִמּוֹ אֵל נֵכָר); damit ist nur der Einfluss eines anderen Gottes ausser Jahwe auf Israel, nicht das Dasein eines solchen in Abrede gestellt. Die Götter, welche die abtrünnigen Israeliten verehren, werden v. 16 זָרִים und תּוֹעֵבֹת genannt. Bezeichnet nun auch תועבה vielleicht den fremden Gott als einen solchen, dessen Dienst als der eines Nichtgottes dem Menschen Schande bringt[1], so verneint das Wort doch nicht, dass in dem Götzen eine reale Macht wirksam sei. Von dem Gott der Abtrünnigen, »ihrem Felsen« (צוּרָם) heisst es v. 31 nur, dass er nicht sei wie der Fels des rechten Israel, nicht dass er gar nichts sei; es ist besonders zu beachten, dass der Dichter die Abgöttischen selbst dahin entscheiden lässt, dass die Heidengötter dem Gott Israel's nicht gleich kommen — sie, die doch an die Existenz der Götter glaubten. Allerdings wird die Machtlosigkeit der heidnischen Götter verspottet, welche nicht zu helfen vermögen Denen, die auf sie vertrauen (v. 37 f.), und Jahwe nennt sich den Gott, neben welchem ein anderer nicht ist (וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי) und aus dessen Hand Niemand zu erretten vermag (v. 39). Er hat Macht nicht nur über Israel, sondern über alle Völker: von Anbeginn hat er ihnen allen ihre Wohnsitze angewiesen (v. 8); sein Zorn verzehrt die ganze Erde und brennt bis in die Tiefen der Hölle (v. 22). Dass er Macht hat über die Feinde Israel's, bildet den Inhalt des ganzen letzten Theiles des Liedes von v. 34 an. Es kann der Glaube an Einen Gott kaum deutlicher ausgesprochen werden als es in

1) Vgl. oben S. 106 ff.

diesem Liede geschicht; als Götter also haben für den Dichter die Götzen kein Dasein. Aber so gut mit dem Monotheismus eines Paulus die Annahme des Daseins der heidnischen Götter als Dämonen vereinbar ist, so auch mit dem Bekenntnisse des Einen Jahwe bei diesem israelitischen Dichter.

Nicht wesentlich anders ist die in Ps. 106 ausgesprochene Anschauung von den Göttern. Die Opfer der Abgöttischen gelten dem Psalmisten als den Bildern (עֲצַבִּים) dargebracht (v. 38, vgl. v. 36), und die Verehrung des Kalbes nennt er Anbetung eines Gussbildes (v. 19). Die Abgötter bezeichnet er sogar als מֵתִים »Todte« (v. 28). Es soll also ausgesagt werden, dass was die Heiden verehrten, blosse Bilder ohne Leben seien, dass diesen Bildern keine realen Götter, so wie die Heiden sie sich dachten, entsprechen. Aber ebenso wie Paulus von den εἴδωλα ἄφωνα redet und dennoch in den Idolen nicht zwar wirkliche Götter, aber Dämonen wirksam glaubt, konnte auch der Psalmist beides vereinbaren.

Nach allem müssen wir es als möglich gelten lassen, dass sowohl Deut. c. 32 als Ps. 106 die Heidengötter als Dämonen gedacht seien. Beweisend aber für diese Anschauung ist die Bezeichnung der Götter als שֵׁדִים nicht, da sie sehr wohl lediglich eine herabsetzende Bezeichnung der Heidengötter sein kann[1].

3) Venema hat ohne allen Grund in לֹא שְׂעָרוּם Deut. 32, 17: »vor welchen (den Schedim, den unbekannten, neuen Göttern) sich nicht fürchteten euere Väter« einen Hinweis gefunden, dass den שֵׁדִים die selbe Vorstellung zu Grunde liege wie den שְׂעִירִם Lev. 17, 7. Wenn auch mit der Wahl jenes Verbums eine solche Verweisung gewiss nicht beabsichtigt war, so verdient dennoch jene Stelle des Leviticus für unsere Frage in Betracht gezogen zu

1) Im Grunde gilt das Selbe von der Bezeichnung der Heidengötter mit δαιμόνια bei den LXX, da sich aber schon im B. Henoch und dann in der neutestl. Zeit deutlich die Anschauung findet, dass die Heidengötter als dämonische Mächte reale Existenz haben, so ist es mindestens sehr wahrscheinlich, dass bereits die LXX ebenso dachten.

werden. Sie lautet: »Nicht sollen sie [die Kinder Israel] ferner darbringen ihre Opfer den שְׂעִירִם, welchen sie nachhuren; eine ewige Satzung soll dies ihnen sein in ihren Geschlechtern.« Man hat diese Stelle vielfach in einem ganz speciellen Sinn als ein Verbot des ägyptischen (mendesischen) Bocksdienstes verstanden[1]. Nach Herodot[2] nämlich wurde im mendesischen Nomos der Gott Pan in einem heiligen Ziegenbock verehrt; der Gott wie der heilige Bock führten nach ihm auch den Namen Mendes. Diesen Namen legte ihnen wahrscheinlich Herodot selbst bei nach der Cultusstätte, und welchen ägyptischen Gott er unter dem Pan verstand, ist zweifelhaft. — Schwerlich aber verweist Lev. 17, 7 auf diesen Bocksdienst der Aegypter. Vv. 1—6 wird nämlich die Vorschrift aufgestellt, alle Opfer vor dem Stiftszelt darzubringen. Diese Forderung sollte die Opfer für andere Götter unmöglich machen, und in diesem Sinne schliesst sich v. 7 an das Vorhergehende an. Es ist also wahrscheinlich, dass שׂעירים hier eine allgemeine Bezeichnung der fremden Götter sei. Allerdings ist II Chron. 11, 15 von Jerobeam's Verehrung der שׂעירים und der Kälber die Rede, und es liegt nahe anzunehmen, dass Jerobeam, der sich längere Zeit in Aegypten aufgehalten hatte, Stier- und Bocksdienst von dort entlehnte. Allein da das Stierbild ein echtsemitisches Symbol der Gottheit ist, welches sich bei den Assyrern und Phöniciern nachweisen lässt, wird die Verehrung Jahwe's in diesem Bilde, wie sie im Reiche Israel und nach Ex. 32, 4 ff. Deut. 9, 21 schon während des Wüstenzuges geübt wurde, schwerlich Nachahmung ägyptischen Apisdienstes, sondern ein Rest althebräischen Heidenthums sein. Dann aber verliert es an Wahrscheinlichkeit, dass Jerobeam den Bocksdienst aus Aegypten herübergenommen habe, um so mehr als die einzige Nachricht dafür in der Chronik sich findet. Da der Chronist nach seiner Auffas-

1) So Knobel z. d. St.; Hengstenberg, Die Bb. Mose's und Aegypten 1841 S. 216 f.

2) L. II, 46; vgl. c. 42, auch Strabo XVII C. S. 802. 812 f. und Josephus, *C. Ap.* II, 7.

sung der Geschichte der israelitischen Religion den Kälberdienst des Jerobeam unmöglich als einen Rest hebräischen Naturdienstes anerkennen konnte, so ist es sehr denkbar, dass er ihn aus Aegypten herleitete und dann aus freier Erfindung den ihm als ägyptisch bekannten Bocksdienst noch hinzufügte, wie er es überall liebt, die Abgötterei in stark aufgetragenen Farben zu schildern. Demnach hat die Verehrung von Böcken nach ägyptischer Art im A. T. überhaupt kein sicheres Zeugniss, und auch Lev. 17, 7 werden die שעירים anders zu erklären sein. Mit שעירים sind nämlich im B. Jesaja (c. 13, 21; 34, 14) gespensterartige Wesen bezeichnet, und so wird auch Lev. 17, 7 das Wort in diesem Sinne gebraucht sein. Richtig übersetzt es die Vulgata mit *daemones* (ebenso II Chron. 11, 15; Gräcus Venetus: δαίμονες); auch Aquila und Symmachus verstanden wohl ihr τριχιῶντες und offenbar die Vulgata Jes. 13, 21; 34, 14 ihr *pilosi* von behaarten Dämonen. An die specielle Verehrung gewisser Dämonen[1] werden wir an unserer Stelle so wenig als Deut. 32, 17; Ps. 106, 36 zu denken haben, da der Zusammenhang es vielmehr auch hier nahe legt, den gesammten Götzendienst verboten zu finden. Freilich kann nach den Aussagen des B. Jesaja, wo die שעירים als auf den Trümmern Babel's und Edom's umherhüpfend und einander zurufend geschildert und mitten unter Wüstenthieren aufgeführt werden, das Wort nicht mit Baumgarten-Crusius[2] abgeleitet werden von שער in der Bedeutung »fürchten« (Deut. 32, 17; eig. »starren«), so dass damit zu fürchtende oder zu verehrende Wesen, also Götter gemeint wären, sondern es kann nur bockgestaltete Dämonen bezeichnen (שָׂעִיר = Ziegenbock, als der Zottige, vom Emporstarren der Haare)[3], eine Vorstellung ähnlich den griechi-

---

1) So Winer, R.-W. Bd. I S. 423; Hölemann, Neue Bibelstudien 1866 S. 353 f.; Keil z. d. St., welcher zuerst שעירים Bezeichnung von Dämonen sein lässt, dann aber trotzdem eine Nachahmung des mendesischen Bocksdienstes darin erblickt; vgl. Archäologie 2. Aufl. S. 459.

2) Biblische Theologie S. 293.

3) So Gesenius, Knobel, Delitzsch zu Jes. 13, 21; 34, 14.

schen Satyrn. Es lag nahe, unreine Geister in Gestalt des übelriechenden Ziegenbockes zu denken. Als solche unreine Dämonen scheinen Lev. 17, 7 *alle* Abgötter bezeichnet zu sein, und es ist neben der oben gegebenen Erklärung der Aussage des Chronisten von Jerobeam's Verehrung der שׂעירים nicht unmöglich, dass auch hier in diesem Namen verschiedene andere Abgötter ausser den Kälbern zusammengefasst sein sollen. Ob nun Lev. 17, 7 die heidnischen Götter als reale dämonische Mächte gedacht seien oder ihnen nur in *verächtlichem Sinne* jene Bezeichnung beigelegt wurde, kann aus dieser Stelle ebensowenig mit Sicherheit beantwortet werden als aus der Benennung der Götter mit שׁדים[1]. Es ist jedoch sehr bemerkenswerth, dass die Vorstellung der שׂעירים, welche sonst nur in exilischen und nachexilischen Abschnitten des A. T. sich findet, im Leviticus vorkommt, wo wir schon mehrere Beurtheilungen der heidnischen Götter fanden, welche sonst nur in der späteren prophetischen Zeit vorkommen[2].

4) Halten wir es nun für unmöglich, aus den drei besprochenen Stellen: Deut. 32, 17; Ps. 106, 36; Lev. 17, 7 als Meinung der Schriftsteller, also — wenn wir uns so ausdrücken dürfen — als orthodoxe Anschauung die Annahme realer Existenz der heidnischen Götter als dämonischer Mächte zu *beweisen*, und müssen wir uns damit begnügen, aus Jes. 24, 21 die Ansicht zu entnehmen, dass die von den Heiden verehrten Gestirne persönliche Wesen seien: so könnte doch aus einem weiteren Beispiele, welches offenbar eine aus dem *Volksglauben* mehr nur in die prophetische *Sprache* als in die prophetische Anschauung übergegangene Vorstellung darbietet, hervorgehen, dass im Glauben des Jahwe dienenden Volkes die Götter der Heiden da wo man an ihrer Realität als *Götter* zu zweifeln anfing, doch als wirklich

---

1) Vgl. *Bertheau* zu II Chron. 11, 15: שׂעירים = »Dämonen, nach 3 Mos. 17, 7 gehässige Bezeichnung der Götzen überhaupt (ähnlich wie גללים I Kön. 15, 12).« Vgl. LXX Lev. 17, 7 und II Chron. 11, 15: μάταια.

2) Vgl. oben S. 105.

existirende böse Geister fortlebten. Dann ist es wenigstens nicht unmöglich, dass auch prophetische Schriftsteller diese Anschauung theilten.

Mit dieser volksthümlichen Vorstellung meinen wir die vom Azazel (Lev. 16, 8. 10. 26). Dass ein persönlicher Dämon, nicht irgendwelche abstracte Vorstellung mit עזאזל gemeint sei, darf jetzt als ziemlich allgemein anerkannt gelten. Weniger das Vorkommen des Azazel als eines bösen Dämons in der späteren jüdischen Dämonologie als die Gegenüberstellung von Jahwe und Azazel (v. 8) ist dafür entscheidend. Diestel[1] hat weiter mindestens mit grosser Wahrscheinlichkeit nachzuweisen gesucht, dass der Name zusammengesetzt sei aus עזז und אֵל und ursprünglich die Benennung eines Gottes gewesen: »starker Gott«. Die Etymologie ist wenigstens bei weitem nicht so künstlich als alle andern sonst versuchten; und ist sie richtig, so ergibt sich mit Nothwendigkeit, dass der Name ursprünglich einen Gott bezeichnete. Welcher Art diese Gottheit gewesen sei, lässt sich bis jetzt nicht sicher ermitteln und ist für unsere Frage nicht von Belang[2]. Genug, dass der Name die Gottheit als starke bezeichnet, ganz entsprechend den übrigen semitischen Gottesnamen, welche fast alle auf die Macht der Gottheit verweisen. Unmöglich kann »starker Gott« ursprünglich Bezeichnung eines untergeordneten Geistes oder gar eines unreinen Dämons gewesen sein; und dennoch erscheint Azazel im Ritual des Versöhnungstages als ein solcher: er ist in der Wüste hausend gedacht (v. 10) wie sonst die unreinen Geister und Gespenster (vgl. Jes. 13, 21: 34, 14. Matth. 12, 43), und der mit den Sünden des Volkes beladene Bock wird ihm zugeschickt: die Unreinheit musste also das Element des Azazel sein. Hier liegt offenbar die selbe Umwandlung vor, welcher wir

1) »Set-Typhon, Asasel und Satan« in der Zeitschr. f. d. hist. Theol. Bd. XXX 1860 S. 159 ff.

2) Dass »Asasel die zu einem Wüstendämon zusammengeschrumpfte ruinenhafte Vorstellung irgend eines semitischen oder ägyptischen Abgottes« sei, vermuthet auch Riehm in seinem Handwörterb. des Bibl. Alterthums, I Liefer. 1875 S. 92 f.

auf deutschem Boden in der Umgestaltung des Wodan in den wilden Jäger begegnen. Wir dürfen sie unbedenklich dem Volksglauben zuschreiben, weil sie weder von dem Verfasser von Lev. c. 16 irgendwie weiter ausgesponnen, sondern nur wie ein Ueberkommenes herübergenommen, noch sonst in alttestamentlichen Schriften jemals darauf verwiesen wird. Doch ist diese Umwandlung eines fremden Gottes in einen Dämon, wie sie uns im Azazel vorzuliegen scheint, für die prophetische Anschauung der vorexilischen Zeit nicht zu verwerthen, weil sie sich in einem Abschnitt des Leviticus findet, gegen dessen vorexilische Abfassung beachtenswerthe Gründe aufgeführt worden sind. In der Vorstellung vom Azazel an und für sich kann freilich kein Merkmal später Abfassungszeit gefunden werden.

Von mehr Gewicht dagegen wäre die sicher uralte Vorstellung des Wahrsagegeistes אוֹב, wenn hier etwa eine ähnliche Umwandlung zu Grunde liegen sollte. Jedesfalls ist אוֹב zunächst Bezeichnung des Wahrsagegeistes, nicht des Wahrsagenden, welcher erst von jenem seinen Namen erhalten haben kann; denn es wird gesagt: הָיָה אוֹב בְּ »es ist ein Ob in Jemandem« (Lev. 20, 27); die Zauberin von Endor wird genannt eine Besitzerin des Ob, בַּעֲלַת־אוֹב (I Sam. 28, 7), wie im Talmud und bei den Rabbinen auch das Masculinum בַּעַל אוֹב vorkommt; der Wahrsager heisst שֹׁאֵל אוֹב »den Ob befragend« (Deut. 18, 11); weiter spricht für אוֹב als Bezeichnung des Wahrsagegeistes der Ausdruck קָסַם בָּאוֹב »vermöge des Ob wahrsagen«, verbunden mit לְ der Person, welcher man wahrsagt (I Sam. 28, 8). Auch Jes. 29, 4 ist wohl unter אוֹב ein Dämon, nicht der Wahrsager zu verstehen. So muss es erst secundärer Sprachgebrauch sein, wenn auch der Wahrsager selbst אוֹב genannt wird (Lev. 19, 31; 20, 6. I Sam. 28, 3. 9); denn der Wahrsager kann wohl nur von dem ihm innewohnenden Geiste, schwerlich dieser von jenem den Namen erhalten haben. Auch יִדְּעֹנִי, gewöhnlich von dem Wahrsager, Lev. 20, 27 aber von dem Wahrsagegeist gebraucht, kann zunächst eben diesen bezeichnet haben; denn der Geist war ein »Wissen-

der« so gut wie der Wahrsager, durch welchen er redete. — Knobel[1] hat nun in der Benennung des Wahrsagegeistes mit אוב die Andeutung gefunden, dass darin ein zum Dämon herabgesetzter Wahrsagegott zu erkennen sei, und allerdings führte das heidnische Alterthum das Wahrsagen zurück auf die Eingebung bestimmter Gottheiten. Den Namen אוב leitet Knobel ab von einem Verbum אוב in der Bedeutung von אָיַב »anfeinden«, wonach אוב = אוֹיֵב »Feind«. Diese Bezeichnung soll dem Wahrsagegott von alttestamentlichem Standpunkt aus beigelegt worden sein, welcher es wohl zugelassen habe, in der Gabe des Wahrsagens die Aeusserung einer realen übermenschlichen Macht zu erkennen, nicht aber die eines Gottes, sondern nur die eines dem Einen Gott feindlichen dämonischen Wesens. — Allein diese Umbenennung des Princips der Wahrsagung ist doch wenig wahrscheinlich. Die Dewa's der zoroastrischen Religion behielten als Dämonen ihren alten Götternamen bei, ebenso im Mittelalter die in böse Geister umgewandelten Gottheiten des deutschen Heidenthums. Auch Azazel scheint seinen alten Gottesnamen zu tragen. Wenn aber auch eine Umbenennung einer in der vermutheten Weise degradirten Gottheit an und für sich denkbar wäre, so doch nicht die hier nach Knobel's Ansicht vorliegende; denn die Benennung »Feind«, nämlich Gottes, setzt eine dualistische Weltanschauung voraus, wie wir sie im ganzen A. T. nicht finden. Ueberdies ist Knobel's Ableitung sprachlich nicht wohl möglich; denn das Jod in אָיַב ist, wie aus den davon abgeleiteten Nominibus hervorgeht, consonantisch, so dass אוב von jenem Verbum nicht herzuleiten ist. Die einzig statthafte Erklärung des Wortes אוֹב scheint uns die von Delitzsch[2] vorgetragene zu sein, welcher seine verschiedenen Bedeutungen (Schlauch, Wahrsagegeist) zurückführt auf die Wurzel אב = נב »schwellen«, wornach אוב = »ein Schwellendes«, d. h. ein Convexes, äusserlich Rundes, aber innerlich

1) Der Prophetismus der Hebräer Bd. I S. 239 ff.
2) Zu Jes. 8, 19; 29, 4.

Hohles, daher »Schlauch« und ebenso Bezeichnung eines Geistes, der in körperlicher Gestalt erscheint und doch innerlich hohl ist[1]. Demnach können wir in אוֹב keine Umwandlung eines Gottes in ein dämonisches Wesen erkennen.

Einziges ziemlich sicheres Beispiel einer solchen bleibt die Vorstellung vom Azazel; ob in den Schedim und Seʿirim die Um-

---

1) Weil אוֹב zunächst den Wahrsagegeist, nicht den Wahrsager bezeichnet, ist ganz unstatthaft die Annahme, als würde nach der sonst gebräuchlichen Bedeutung des Wortes der Wahrsager »Schlauch« genannt als Inhaber, gleichsam Behälter, des Python oder Wahrsagegeistes (Gesenius u. A.). Aus dem gleichen Grunde kann אוֹב auch nicht bedeuten »Bauchredner«, als ob der Wahrsager so genannt wäre als der aus dem Bauch oder Schlauch Redende (Ewald, Lehre der Bibel von Gott. Bd. I, 1871 S. 242). Dagegen soll nach Hölemann (Bibelstudien 1859 S. 162) nicht der Wahrsager, sondern der ihm innewohnende Geist als der aus dem Bauche heraus Redende mit אוֹב bezeichnet sein — eine seltsame Benennung eines Geistes! Ein Verb. אוב in der Bedeutung »einen dumpfen Laut von sich geben«, wovon אוֹב »Geist« = das in dumpfen Lauten sich kundgebende Wesen (Böttcher, *De inferis* 1846 S. 101), konnte doch kaum dem Schlauch seinen Namen geben. Besser ist die Erklärung Hitzig's (zu Jes. 8, 19) von آب *redire*, also = *revenant*, der aus der Scheol in die Oberwelt zurückkehrende Geist eines Verstorbenen. Allerdings ist nach Jes. 8, 19 sowohl der יִדְּעֹנִי als der אוֹב ein Todtenbeschwörer; allein Deut. 18, 11 wird der דֹּרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים neben dem שֹׁאֵל אוֹב und dem יִדְּעֹנִי genannt; daraus ist zu ersehen, dass im hebräischen Sprachbewusstsein in אוֹב die Bedeutung eines aus der Unterwelt wiederkehrenden Geistes nicht lag, wie denn auch im Hebräischen die Bedeutung »zurückkehren« für das nicht vorkommende Verbum אוב aus keinem Derivatum zu erweisen ist. — Es liesse sich etwa annehmen, dass אוֹב zusammenhänge mit dem assyrischen Schlangennamen *ai-ub ilu*, dessen Erklärung freilich noch sehr dunkel ist (Friedr. Delitzsch, Assyrische Studien, Heft I, 1874 S. 69 vermuthet die Bedeutung »Feind Gottes« von אָיַב, was eine dualistische Vorstellung in den Chaldaismus eintragen würde, wie wir sie sonst dort nicht finden). Bei den Griechen wurde bekanntlich der Wahrsagegeist πύθων genannt (so Apostelgesch. 16, 16). Python aber war im Mythus des Apollo ein Drache, welchen der Gott an der Stelle des späteren Orakels zu Delphi niederstreckte (s. Preller, Griech. Mythologie Bd I, 3. Aufl. 1872 S. 193 ff.). Von der Bedeutung dieses Drachen als des Princips der Wahrsagung findet sich in der ursprünglichen Fassung des Mythus nichts; es war vielleicht Einfluss der vorderasiatischen (semitischen) Religionen, wenn auf den Drachen diese Bedeutung übertragen wurde; denn im Semitismus gilt die Schlange als ein mit höherer Einsicht begabtes dämonisches Wesen. Sollte vielleicht אוֹב ursprünglich Name einer mit der Gabe der Wahrsagung ausgestatteten Schlange gewesen sein? Allein der Schlangenname *ai-ub ilu* müsste erst sicher erklärt und häufiger belegt sein, ehe man darauf eine solche Combination bauen könnte.

wandlung von Göttern in Dämonen zu erkennen sei, mussten wir dahingestellt sein lassen. Dass aber wirklich in der spätesten Zeit des alttestamentlichen Schriftthums die Heidengötter vorgestellt wurden als reale und doch nicht göttliche Mächte, dafür bürgt uns die oben (S. 77 f.) besprochene Erzählung II Chron. 28, 23 von den Elohim Aram's, welche Ahas schlugen. Zwar werden die Heidengötter hier אלהים genannt, aber die Entwickelung der Vorstellung von den Heidengöttern seit Jeremia und dem Deuteronomiker sowie die Identificirung von Göttern und Bildern bei dem Chronisten selbst, lässt es unmöglich erscheinen, dass er die Heidengötter als אלהים dachte in dem Sinne wie Jahwe dies ist. Sie können so genannt sein nur als zwar übermenschliche, aber doch dem Einen Gott untergebene Wesen, also als Dämonen.

Was die eigenartige Vorstellung Jes. 24, 21 betrifft, wo die Gestirngötter der Heiden, aber nur diese, als reale Mächte gedacht sind, so steht sie — abgesehen von der sonst vorkommenden Identificirung von Sternen und Engeln — nicht ganz unvermittelt da. Sie ist vorbereitet durch eine im Deuteronomium vorgetragene Anschauung von dem Gestirndienst, wo das Himmelsheer als von Jahwe den Völkern zur Verehrung überwiesen dargestellt wird. So heisst es c. 4, 19: »Nicht sollst du aufheben deine Augen gen Himmel und ansehen die Sonne und den Mond und die Sterne, alles Heer des Himmels, und dich verführen lassen, dich vor ihnen niederzuwerfen und ihnen zu dienen, welche zugetheilt hat (חָלַק) Jahwe, dein Gott, allen Völkern unter dem ganzen Himmel«, und c. 29, 25 ist die Rede von dem Abfall Israel's zum Dienst anderer Götter, »welche sie nicht kannten und er (Jahwe) ihnen nicht zugetheilt hatte.« Das Zutheilen könnte hier etwa als Zulassen der Verehrung dieser Götter verstanden werden; allein mit dieser Erklärung thut man doch dem Ausdruck חָלַק Gewalt an. Auch wenn c. 2, 30 die Hartnäckigkeit des Königs Sihon und Ex. 9, 12 u. a. a. St. die des Pharao auf eine Verstockung durch Jahwe zurückgeführt wird, will dies

doch mehr besagen als blosse Zulassung durch Jahwe. So scheint auch bezüglich des Gestirndienstes der Deuteronomiker die Anschauung aussprechen zu wollen, dass der Dienst der Gestirne bei andern Völkern Jahwe's Wille und nur Israel zu Jahwe's Dienst erkoren sei. In ähnlichem Sinne lässt Jeremia die Heiden sagen, dass ihre Väter geerbt haben Trug und Nichtigkeit in ihren Göttern (c. 16, 19), und andererseits wird Jahwe genannt »der Antheil (חֵלֶק) Jakob's« (B. Jer. 10, 16; 51, 19) und Israel ist Jahwe's Erbe (Jer. 12, 7 f. u. in andern Bb.). Wenn nun die Stellung der Heiden zu dem angebeteten Himmelsheere ganz entsprechend der Stellung Israel's zu Jahwe dargestellt wird, so ist daraus freilich nicht nothwendig zu entnehmen, dass der Deuteronomiker das Himmelsheer als aus lebendigen Wesen bestehend sich vorstellte; allein seine Aussagen konnten mindestens so verstanden werden; die Bezeichnung der angebeteten Gestirne nicht mit כּוֹכָבִים, sondern mit צְבָא הַשָּׁמַיִם legt dieses Verständniss nahe, und wir halten es für wahrscheinlich, dass der Verfasser von Jes. cc. 24—27 auf Grund jener deuteronomischen Aussagen sich die Gestirne als reale Mächte vorstellte, welche den Heiden zur Anbetung überwiesen seien, bis zuletzt mit dem Endgericht die Erkenntniss, dass Jahwe allein Gott sei, auch der Heidenwelt eröffnet werde. Wie es sich damit verhalte, jedesfalls zeigen jene Aussagen des Deuteronomikers von der Zutheilung der andern אלהים an die Heiden durch Jahwe, dass die Götter der Völker für ihn nicht in dem Sinne Gott sind wie Jahwe. Die Erkenntniss, dass Jahwe allein Gott sei, musste nothwendig zum Durchbruch gekommen sein, ehe die Anschauung der Heidengötter als Dämonen allgemeine Geltung erlangen konnte. Für solche ist freilich keine der in diesem Abschnitt besprochenen Stellen anzuführen, und vereinzelt konnte immerhin ein heidnischer Gott zu einem niedern Geiste degradirt werden, während seinen olympischen Verwandten noch die Ehre zuerkannt wurde, als Elohim zu gelten. Aber es ist immerhin bedeutsam, dass von den undeutlichen Spuren jener Vorstellung mit Sicherheit

nur eine und zwar die sehr unbestimmte Deut. 32, 17 der vordeuteronomischen Zeit zuzuweisen ist. Dass schon der Verfasser dieses Liedes deutlich Jahwe als den einzigen Gott aller Welt denkt, sahen wir oben. Dass diese Erkenntniss seit dem Deuteronomiker und Jeremia bei den alttestamentlichen Schriftstellern herrschend ist, versuchen wir zum Schlusse zu zeigen, indem wir andeutungsweise darstellen, wie die Entwickelungen der Anschauung von der Einzigkeit Jahwe's und der Auffassung von den Heidengöttern parallel laufen.

V.

Endergebniss aus den Aussagen des A. T. über die Einzigkeit Jahwe's.

Ehe wir zu der neuen Darstellung fortschreiten, fassen wir das Resultat der bisherigen vier Untersuchungen zusammen, um jetzt ein geschichtliches Bild der Anschauung von den Heidengöttern zu gewinnen. Diesem Abriss haben wir einige neue Belegstellen einzuverweben, welche in den bisherigen Abschnitten keinen Platz finden konnten.

Die volksthümliche Anschauung Israel's betrachtete die Heidengötter als אלהים wie Jahwe. Noch Ezechiel's Zeitgenossen sahen Jahwe als eine Localgottheit an. Auch das B. Ruth stellt als den Glauben der Noomi und der Ruth dar, dass man nur auf israelitischem Gebiete Jahwe dienen könne. Der Verfasser, welcher wahrscheinlich bald nach dem Ende des Exils schrieb, kannte doch wohl diesen Glauben als den zu seiner Zeit noch volksthümlichen. Diese Anschauung des Volkes von dem Verhältnisse Jahwe's zu »andern Göttern« legt die Vermuthung nahe, dass einstmals die Gesammtheit Israel's, auch seine gefördertesten Glieder, nicht anders urtheilten.

Von den alttestamentlichen Schriftstellern aber denkt wohl keiner Jahwe nur als einen Volksgott. Sie reden zwar bis in die

späteste Zeit von den Heidengöttern als von אלהים; daraus ist aber für ihre Anschauung nichts zu entnehmen, da auch wir noch unbedenklich die Objecte der heidnischen Verehrung als Götter bezeichnen. Allein gewisse Vergleichungen und Gegenüberstellungen Jahwe's mit andern Göttern, welche sich ebenfalls bis in die späteste Zeit finden — noch das B. Daniel spricht von dem »Gott der Götter« (c. 11, 36) — zeigen, nicht zwar, dass die Schriftsteller selbst, welche so reden, Jahwe nur als den höheren von andern ebenso realen Göttern unterscheiden, wohl aber dass dies einstmals die Anschauung auch der Besten in Israel war; denn wenn die prophetische Sprache sich solcher Ausdrücke bedient, so muss sie wenigstens ältere Muster gehabt haben, welche wirklich diesen Ausdrücken entsprechend zu verstehen waren. Noch dem Elia wird ein Ausspruch in den Mund gelegt, nach welchem er nicht nur das Dasein eines andern Gottes ausser Jahwe, sondern sogar die Möglichkeit einer Einwirkung desselben auf Israel zuzugeben scheint. Als der König Ahasja ein Orakel von dem Baal-Zebub zu Ekron begehrt, erklärt der Prophet dies Beginnen nicht etwa desshalb für thöricht, weil der Baal kein Gott sei, sondern er rügt lediglich, dass der König einen Ausspruch suche von einem andern als dem Gott Israel's: »Ist denn gar kein Gott in Israel, dass ihr hingeht zu befragen den Baal-Zebub, den Gott von Ekron?« (II Kön. 1, 3). Dieser Ausspruch scheint vorauszusetzen, dass auch ein Israelit von dem philistäischen Gott ein Orakel erlangen könne. — Beachtenswerth ist, dass in den vier ersten Büchern des Pentateuchs mit Ausnahme einiger Stellen im Leviticus sich keinerlei Aussagen finden über die Heidengötter, als seien sie keine Götter. Nur im Leviticus kommt die Bezeichnung der Heidengötter als אֱלִילִים, welche von Jesaja an häufig ist, und die seit Jeremia gebräuchliche als גלולים vor, wohl ein deutliches Zeichen, dass wenigstens die betreffenden Stellen der späteren prophetischen Zeit angehören, während der gänzliche Mangel einer Kritik des heidnischen Gottesdienstes in den drei andern Büchern den Standpunkt einer älteren Zeit charakte-

risirt, welche noch nicht zu der bestimmten Erkenntniss gelangt war, dass die Heidengötter als Götter nicht existiren.

Dagegen hat sich uns mit Sicherheit ergeben, dass die Propheten von Hosea an für Israel keine andere reale göttliche Macht anerkennen neben Jahwe, dass nach ihrer Anschauung für Israel die Götter bloss als Bilder Dasein haben, und keiner der alttestamentlichen Schriftsteller erkennt den heidnischen Göttern als Göttern reale Macht Israel gegenüber zu. Aber die älteren Propheten erklären sich nicht darüber, in welchem Verhältnisse die »Götter« zu den Heiden stehen. — Noch bei Amos finden sich überhaupt keine Aussagen, welche Götter und Bilder identificiren, obgleich er wiederholt von den Stätten abgöttischer Culte redet. Er fügt dem berichteten Schwure: »Bei deinem Gott, o Dan!« (c. 8, 14) keine Kritik dieses Gottesglaubens bei. Sämmtliche älteren Propheten vor Jeremia reden so, dass die Annahme wenigstens nicht ausgeschlossen ist, für die Heiden gebe es wirklich Götter ausser Jahwe. Durch Joel — der auf den Götzendienst selbst nie zu sprechen kommt — verkündigt Jahwe: »Ich bin Jahwe, euer Gott, und sonst keiner« (c. 2, 27) — nicht: und es ist sonst kein Gott. Bei Hosea thut Jahwe an Ephraim den Ausspruch: »Einen Gott ausser mir kennst du nicht« (c. 13, 4), womit doch nur die Machtäusserung eines andern Gottes Israel gegenüber in Abrede gestellt ist, und wenn auch hinzugefügt wird: »einen Helfer ausser mir gibt es nicht« — so schliesst auch dies nur die gleiche Macht anderer Götter oder ihre Einwirkung auf Israel, nicht unbedingt ihre Existenz aus. Noch Micha fragt: »Wer ist ein Gott wie du?« (c. 7, 18), ohne das Dasein eines andern Gottes geradezu in Abrede zu stellen.

Dass aber die Heidengötter nicht nur für Israel, sondern auch für die Heiden selbst nichts als Bilder seien, denen keine realen Götter entsprechen, verkünden zuerst der Deuteronomiker und Jeremia, und unter den Späteren ganz besonders deutlich Deutero-Jesaja. Der Deuteronomiker und Jeremia zeigen sich darin auf der Grenzscheide der beiden Anschauungen stehend,

dass sie häufig reden von »andern Göttern« oder »Göttern der Fremde« oder auch einfach »Göttern«, während sich die späteren Propheten — eine Ausnahme bildet Mal. 2, 11 — dieser Ausdrücke ohne hinzugefügte Rectificirung nicht mehr bedienen. Aber lediglich jene Benennungen haben der Deuteronomiker und Jeremia noch aus der älteren Anschauung beibehalten; wo sie von diesen Göttern Aussagen thun, da ist es deutlich, dass sie ihnen eine Realität als Götter in keiner Weise zuerkennen. Ebenso haben wir gefunden, dass sich von der Jeremianischen Zeit an die Aussagen häufen, welche die Ohnmacht der heidnischen Götter verspotten. Es ist darum anzunehmen, dass wenn nach Jeremia noch von den Göttern geredet wird, als ob sie wirklich Götter seien, dies nur entweder als Versetzung auf den Standpunkt der Heiden oder als dichterische Personification zu erklären ist. Für die realistisch lautenden Aussagen von einem Kampfe Jahwe's mit den Göttern oder von einem Wirken der Götter, welche sich auch noch in dieser Zeit finden, ist wohl zu beachten, dass damals der Götzendienst allerdings eine reale Macht war, mit welcher die Propheten zu kämpfen hatten. Wie nahe lag es da, die Mittelpunkte dieses Cultus, die Götzen selbst, als jene reale Macht darzustellen. Es ist weiter bemerkenswerth, dass in keiner andern prophetischen Schrift mehr Belegstellen für eine scheinbare Unterscheidung zwischen den Götzenbildern und den Göttern sich finden als bei Deutero-Jesaja, und dass gerade er wiederum unter allen Propheten am bestimmtesten die Gegenstände der heidnischen Anbetung als blosse Bilder darstellt. Es ist dies daraus zu erklären, dass der im Exil mitten unter Heiden lebende Prophet weniger als die älteren sich der Einsicht verschliessen konnte, dass die Heiden nicht das Bild selbst anbeteten, sondern den Gott davon unterschieden. Wenn er sich so auf heidnischen Standpunkt zu versetzen wusste, so waren doch für ihn selbst die Heidengötter ausser den Bildern nichts. Bei ihm wäre schwerlich selbst jene Anschauung denkbar, welche wir in dem Abschnitte des B. Jesaja cc. 24—27 von einem andern exilischen Verfasser

fanden, wonach die angebeteten Gestirne zwar nicht Götter, aber doch lebendige Wesen sind. Deutero-Jesaja würde sonst an irgend einer der zahlreichen Stellen, wo er von dem Götzendienste spricht, angedeutet haben, dass die Götter zwar nicht in der Weise, wie die Heiden es sich vorstellten, aber doch irgendwie Realität hätten.

Für jene Anschauung, dass die Heidengötter zwar reale, aber Jahwe untergebene Wesen seien, fanden wir nur wenige Spuren. Mit Sicherheit konnten wir sie nur Jes. 24, 21 (vgl. II Chron. 28, 23) anerkennen.

Parallellaufend mit der Entwickelung der Auffassung von den Heidengöttern lässt sich eine Ausbildung der Anschauung von der Einzigkeit Jahwe's nachweisen. Die Uebereinstimmung beider Entwickelungsreihen muss die Richtigkeit unseres Ergebnisses erproben.

1) Fassen wir zunächst ins Auge die Aussagen von dem Verhältnisse Jahwe's zu Israel, um dann weiterhin die Aussagen von dem Verhältnisse Jahwe's zur Völkerwelt darzustellen. — Mit völliger Verkennung der alttestamentlichen Anschauung hat man aus jenen Aussagen, welche Jahwe als den Gott Israel's bezeichnen, schliessen wollen, dass den alttestamentlichen Schriftstellern, welche sich solcher Bezeichnungen bedienen, nach Art der niederen volksthümlichen Auffassung Jahwe lediglich als ein Volksgott gegolten habe, der nur für dieses eine Volk Gott sei, während es für andere Völker andere Götter gebe. Jene particularistisch lautenden Aussagen ziehen sich durch das ganze A. T. hindurch. Jahwe heisst geradezu der Gott Israel's[1] oder wird als

1) Gen. 33, 20. Ex. 5, 1. Jos. 13, 33. I Sam. 20, 12. I Kön. 1, 30. Jes. 29, 23. Jer. 7, 3. Ez. 43, 2. Zeph. 2, 9. Mal. 2, 16. Ps. 41, 14. Esra 3, 2. I Chron. 5, 26. Vgl. »Gott Jakob's« II Sam. 23, 1. Jes. 2, 3. Mich. 4, 2. Ps. 20, 2. — Diese Reihe von Belegstellen und sämmtliche folgenden sollen nur vereinzelte Beispiele aus den verschiedenen alttestamentlichen Büchern liefern.

solcher mit »unser Gott«, »euer Gott« u. s. w. bezeichnet[1]; er wird genannt der Gott der Väter Israel's[2]. Er ist der König[3] oder der Heilige Israel's[4], Israel's Fels[5], Israel's (Jakob's) Starker[6], Jakob's Antheil[7], Israel's Hirte[8]. Israel hinwiederum ist Jahwe's Volk[9] oder Erbe[10], sein Eigenthum[11] oder Antheil[12], seine Heerde[13], seine Gemeinde[14], sein Knecht[15]. Israel's Land ist Jahwe's Land[16]. Jahwe ist Israel's Vater[17], Israel sein Sohn[18]. Auch unter dem Bilde der Ehe, in welchem Jahwe der Gemahl

---

1) Ex. 5, 3. Lev. 18, 2. Deut. 1, 10. Jos. 1, 11. Richt. 3, 7. I Kön. 8, 57. Jer. 23, 36. Ez. 20, 5. Hos. 3, 5. Joel 1, 14. Am. 4, 12. Mich. 4, 5. Zeph. 3, 2. Sach. 9, 7; 13, 9. Ps. 8, 2. Dan. 3, 17. Esr. 4, 3. Neh. 3, 36. I Chron. 13, 2.

2) Häufig wird Jahwe bezeichnet als Gott der Patriarchen, so Gen. 24, 12. Ex. 3, 6. I Kön. 18, 36. Ps. 47, 10 u. s. w., oder allgemein als Gott der Väter: Deut. 1, 11. Richt. 2, 12. Dan. 2, 23. Esra 10, 11. I Chron. 5, 25. Vgl. die eigenthümliche Benennung (אביך) אלהי אבי Ex. 3, 6; 15, 2; 18, 4 (אָב in collectivem Sinne? wofür Ex. 3, 6).

3) Jes. 44, 6. Zeph. 3, 15. »Jakob's König« Jes. 41, 21. Vgl. Jes. 33, 22. Mich. 2, 13. Ps. 89, 19. — Ex. 15, 18. Num. 23, 21. Deut. 33, 5. I Sam. 8, 7.

4) II Kön. 19, 22. Jes. 1, 4; besonders häufig bei Deut.-Jesaja: c. 41, 14. 16. 20; 43, 14; 45, 11 u. s. w.; ebenso Jer. 50, 29; Ps. 71, 22. Vgl. »der Heilige Jakob's« Jes. 29, 23; »mein Heiliger« Hab. 1, 12.

5) II Sam. 23, 3. Jes. 30, 29. Vgl. Deut. 32, 31. Ps. 78, 35; auch אֶבֶן יִשְׂרָאֵל Gen. 49, 24.

6) Gen. 49, 24. Jes. 1, 24; 49, 26. Ps. 132, 2.

7) Jer. 10, 16.

8) Ps. 80, 2. Vgl. Gen. 49, 24; auch »Hüter Israel's« Ps. 121, 4.

9) Ex. 3, 10. Num. 11, 29. Deut. 9, 26. Richt. 5, 11. I Sam. 12, 22. I Kön. 6, 13. Jes. 1, 3; 40, 1. Jer. 2, 13. Ez. 34, 30. Hos. 2, 3. Joel 4, 2. Am. 7, 15. Mich. 2, 8. Hab. 3, 13. Zeph. 2, 9. Sach. 9, 16; 13, 9. Ps. 3, 9. Neh. 1, 10. I Chron. 11, 2. Vgl. ממלכת כהנים Ex. 19, 6.

10) Deut. 9, 26. I Sam. 26, 19. I Kön. 8, 53. Jer. 12, 7 f. Joel 4, 2. Mich. 7, 18. Ps. 28, 9.

11) Ex. 19, 5. Deut. 14, 2. Ps. 135, 4. Vgl. Ez. 23, 4.

12) Deut. 32, 9.

13) Jer. 13, 17. Sach. 10, 3. Vgl. Ps. 74, 1.

14) Mich. 2, 5 (קָהָל). Ps. 74, 2 (עֵדָה).

15) Bei Deutero-Jesaja c. 41, 8 u. s. w. (vgl. Jer. 30, 10); Ps. 136, 22.

16) Deut. 32, 43. Hos. 9, 3. Sach. 9, 16.

17) Deut. 32, 6. Jes. 63, 16. Jer. 3, 19. Mal. 2, 10; vgl. Ps. 103, 13.

18) Ex. 4, 22 f. Hos. 11, 1. Vgl. Jer. 31, 20. Ps. 80, 16. Ebenso »Söhne (und Töchter) Jahwe's« Deut. 32, 19. Jes. 1, 2; 43, 6.

ist, wird das Verhältniss Jahwe's zu dem Volk Israel dargestellt[1]. Es verräth wenig Verständniss für das Wesen der Religion, wenn man aus diesen Bezeichnungen Jahwe's einerseits und Israel's andererseits jenen Schluss gezogen hat, dass der Gott des A. T. lediglich als Volksgott zu denken sei. Singt doch auch die christliche Gemeinde: »Gebt unserm Gott die Ehre« und: »der du weissest alles Leid deiner armen Christenheit«. Es lässt sich gar keine lebendige Religion denken, ohne dass ihre Bekenner den Gott, welchen sie lehrt, in ein besonderes Verhältniss zu sich setzen und sich in einem besonderen Sinne zueignen[2]. Es ist leicht einzusehen, dass in keiner andern Weise die particularistisch lautenden Ausdrücke der alttestamentlichen Schriften in der Form, in welcher diese uns jetzt vorliegen, zu verstehen sind. Wenn ein Prophet oder sonst ein einzelner Israelit einem andern Angehörigen des Gottesvolkes gegenüber oder im Gebete, wie es im A. T. häufig vorkommt, von Jahwe als seinem Gott redet, wenn Jahwe sich als den Gott eines einzelnen Israeliten bezeichnet oder von einem Israeliten als der Gott eines andern einzelnen Angehörigen des Gottesvolkes genannt wird mit »dein Gott« oder »sein Gott«[3], so soll damit doch gewiss nicht gesagt werden, dass Jahwe nur für diesen Einzelnen Gott sei, für das übrige Volk nicht, sondern es wird mit dieser Bezeichnung augenblicklich ohne Rück-

---

1) Bei Hos. cc. 1—3. Daher häufig der Götzendienst als Hurerei dargestellt.

2) Vgl. die sehr guten Bemerkungen Duhm's über den angeblichen alttestamentl. Particularismus in s. »Theologie der Propheten« 1875 S. 91 f.

3) »Mein Gott« z. B. Deut. 4, 5. Jos. 14, 8. II Sam. 22, 7 I Kön. 3, 7. Jes. 7, 13. Hos. 9, 8. Joel 1, 13. Sach. 11, 4; 14, 5. Dan. 6, 23. Esra 9, 5. Neh. 2, 8; namentlich häufig im Psalter: Ps. 3, 8; 7, 2. 4; 13, 4; 18, 3. 7. 22. 29 f.; 22, 2 f. 11 u. s. w. So redet auch die christliche Gebetssprache. Nur ein Widerhall dieser Anrede »mein Gott« ist die Bezeichnung als »dein Gott« in Jahwe's eigenem Munde, z. B. Jos. 1, 9. Richt. 6, 26. Auffallender dagegen ist die Zueignung Gottes an einen Einzelnen durch den Erzählenden oder einen andern Israeliten, z. B. Ex. 32, 11. Lev. 4, 22. Deut. 17, 19; 18, 7. I Sam. 13, 13; 15, 30; 30, 6. II Sam. 14, 17. I Kön. 1, 17. 36. 47; 2, 3. II Kön. 19, 4. Jes. 7, 11; 37, 4. Jer. 42, 2 f. 5. Mich. 5, 3. Ps. 45, 8. Dan. 6, 11 f. I Chron. 11, 2; 22, 11 f.

sicht auf Andere nur das persönliche Verhältniss des Einzelnen zu Jahwe ins Auge gefasst. Nicht anders verhält es sich, wenn Israel wie ein einzelnes religiöses Subject Jahwe als seinen Gott, sich als Jahwe's Volk benennt. Wenn es ferner von Jahwe heisst, er sei der Leviten Erbtheil (Num. 18, 20. Deut. 10, 9; 18, 2. Jos. 13, 33. Ez. 44, 28), so kann das nicht besagen wollen, dass zu den übrigen Stämmen Jahwe in keinerlei Beziehung stehe, sondern nur, dass die Stellung der Leviten zu ihm eine sonderliche sei. Ebenso ist unter den Völkern Israel in einer sonderlichen Weise Jahwe's Eigenthum. So ist weiter in Israel, welches in seiner Gesammtheit aus Söhnen und Töchtern Jahwe's besteht, in einem ausserordentlichen Sinne der König ein Sohn Jahwe's (II Sam. 7, 14. Ps. 2, 7).

Bedenklich hätte Jene, welche in den Aussagen von dem Verhältniss Israel's zu Jahwe überall engherzigen Particularismus finden wollen, schon der Umstand machen sollen, dass in keiner andern alttestamentlichen Schrift die sog. particularistischen Aussagen so zahlreich sind als im Deuteronomium und bei Jeremia, während — wie wir noch weiter sehen werden — die Auffassung Jahwe's als des einzigen Gottes aller Welt kaum klarer ausgesprochen werden kann, als es bei dem Deuteronomiker und Jeremia geschieht. Es beruhen jene Bezeichnungen in diesen beiden Schriften vielmehr darauf, dass hier in einer Weise, wie es in den älteren Büchern nicht vorkommt, die Subjectivität des religiösen Bewusstseins geltend gemacht wird, bei Jeremia in der gesammten Auffassung[1], bei dem Deuteronomiker vornehmlich in der Forderung der Liebe zu Gott, welche sich oft bei ihm findet (c. 6, 5; 10, 12; 11, 1. 13. 22; 13, 4; 19, 9; 30, 6. 16. 20; vgl. Jos. 22, 5; 23, 11: im Pentateuche sonst nur Ex. 20, 6). Daher macht auch da, wo Jeremia und der Deuteronomiker über das Einzelsubject hinausgehen und die Gesammtheit der Verehrer des

1) Vgl. über die subjective Richtung der Jeremianischen Religionsauffassung Duhm a. a. O. S. 235 ff.

Einen wahren Gottes ins Auge fassen, doch noch die Subjectivität dieser Gesammtheit sich geltend.

Aber nicht nur der Deuteronomiker und Jeremia treten als Zeugen für die tiefere religiöse Bedeutung jenes »Particularismus« auf, sondern noch viele andere alttestamentliche Aussagen. Wenn Israel als das erwählte Volk Gottes bezeichnet wird (Deut. 4, 37; 7, 6; 10, 15. Jes. 14, 1; 41, 8 f.; 43, 20; 44, 1 f.; 45,4; vgl. c. 48, 12: »Israel, mein Berufener«. Ez. 20, 5. Ps. 105, 6. 43; 106, 5; 135, 4. Neh. 9, 7. I Chron. 16, 13), so besagt dieser Ausdruck, dass Jahwe Israel zu seinem Volk erwählt habe aus der Menge der Völker, dass er also statt seiner ein anderes Volk hätte erwählen können. Dass die Erwählung Israel's in diesem Sinne zu verstehen sei, bezeugen viele Stellen ausdrücklich. Nach Amos hat Jahwe Israel allein erkannt unter allen Völkern der Erde (c. 3, 2), nach dem Deuteronomiker sich Israel zum Eigenthum ausgewählt aus allen Völkern auf dem Erdboden (c. 7, 6; 10, 15; 14, 2, vgl. 26, 19; I Kön. 8, 53), über welche alle er gebietet, da sein sind der Himmel und die Himmel der Himmel, der Erdboden und was darauf ist (c. 10, 14 f.). Die Auswahl der Väter Israel's war nach dem Deuteronomiker eine That der freien Liebe Jahwe's (c. 4, 37; 10, 15). Auch nach Ex. 19, 5 hat Jahwe Israel zu seinem Eigenthum angenommen aus allen Völkern; denn sein ist die ganze Erde. Ebenso heisst es Lev. 20, 24. 26., dass Jahwe sich Israel ausgesondert habe aus den Völkern. Dass die particularistisch lautenden Aussagen den Universalismus nicht ausschliessen, zeigt auch Ps. 47, 10., wo gesagt wird, dass die Völkerfürsten sich versammelt haben als ein Volk des Gottes Abraham's.

Nicht anders können die Aussagen von einem Bunde Jahwe's mit Israel (z. B. Gen. 17, 7. Ex. 6, 4 f. Lev. 26, 45. Deut. 4, 13. Jos. 23, 16. I Kön. 8, 23. Jer. 11, 10) zu verstehen sein. Sie besagen, dass Jahwe sich freiwillig in dieses Verhältniss gerade zu Israel gesetzt hat. Wenn bei Hosea Jahwe sich den Gott Israel's »von Aegypten her« nennt (c. 12, 10), so ist damit aus-

gesprochen, dass nicht Jahwe und diese Nation als Nation mit einander verknüpft sind, sondern dass es auf den Machtthaten des freien Willens Jahwe's beruht, wenn er im Laufe der Geschichte dieses Volk zu seinem Volke machte, und gerade ebenso erklärt Jeremia, dass Jahwe bei der Ausführung aus Aegypten Israel für das Halten seiner Gebote verheissen habe, es solle sein Volk und er wolle Israel's Gott sein (c. 11, 4). Ebenso heisst es im Pentateuche: »Ich bin Jahwe, der ich euch aus Aegyptenland herausgeführt habe, dass ich euer Gott wäre« (Lev. 11, 45[1]). Das Selbe besagt überall die im Pentateuche häufig und von den Propheten seit Jeremia gebrauchte Formel in Jahwe's Munde: »Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein«, auch da wo sie nicht gerade an die Ausführung aus Aegypten geknüpft ist. Sie setzt voraus, dass nicht als Nation Israel mit Jahwe als dem nationalen Gott in einem physischen Zusammenhang steht, sondern dass Jahwe aus freiem Liebeserbarmen zu dem Volk Israel in ein besonderes Verhältniss getreten ist oder treten will, so dass er erst dadurch zu seinem Gott wird. Er war also nicht an dieses Volk als Volk gebunden[2]. Eben das Selbe besagt der Ausdruck, Jahwe habe Israel in der Wüste »gefunden« (Deut. 32, 10. Hos. 9, 10; vgl. Ez. 16, 6 ff.). Auch die Verheissung Jahwe's, er wolle in Israel's Mitte seine Wohnung aufschlagen (z. B. Ex. 29, 45. Lev. 26, 11 f. Ez. 37, 27), erklärt, dass seine Wirksamkeit nicht auf dieses Volk und sein Land beschränkt ist, dass er vielmehr Israel sich als die Stätte seiner Wirksamkeit erwählt hat[3].

Wenn aber sich Aussagen finden, welche Jahwe als den Herrn der Welt zu Israel als seinem Volk in jenes Bundesverhältniss setzen oder sonstwie dieses Verhältniss als freie Wahl bezeichnen, so ist doch damit noch nicht gesagt, dass jene Voraus-

---

1) Vgl. Ex. 6, 7; 29, 45 f. Lev. 22, 33; 25, 38; 26, 12 f. 45. Num. 15, 41. Deut. 4, 20.

2) Vgl. Riehm, Die Messianische Weissagung 1875 S. 35 f.

3) S. auch v. Orelli, Der nationale Charakter der alttest. Religion. Antrittsvorlesung u. s. w. Zürich 1871 S. 17 ff.

setzung von Anfang an dieser Vorstellung von dem »Gott Israel's« zu Grunde liege. Weiter ist in den angeführten Aussagen Jahwe nur als der über alle Welt Gebietende bezeichnet und damit allerdings als Der, welchem kein Wesen an Macht gleich kommt, aber doch nicht als der alleinige Gott aller Welt, so dass trotzdem noch andere minder mächtige Elohim neben ihm gedacht werden können. Israel konnte sehr wohl, auch wenn es Jahwe nicht in einem lediglich nationalen Verhältnisse zu sich stehend dachte, so sehr in dem einen ihm allein wichtigen Gedanken aufgehen, dieser Gott sei sein Gott, dass es dabei gar nicht reflectirte über die Stellung der andern Völker zu diesem Gott. Bei einer solchen Beschränkung des Gesichtskreises auf das Gebiet des eigenen Volkes konnte dann von den Göttern anderer Völker als von Göttern die Rede sein, auch wenn die Vorstellung von dem Gott Israel's bereits eine derartige war, dass sie consequenter Weise die Annahme anderer Götter ausgeschlossen haben müsste. Bis auf die Zeit des Deuteronomikers und Jeremia's herab wird die Verehrung einzig Jahwe's von dem Volke gefordert, nicht etwa mit Angabe des Grundes, dass es keinen andern Gott ausser Jahwe gebe, sondern lediglich desshalb, weil es Israel zukomme, diesem und keinem andern Gott zu dienen. Nur unter den Gesichtspunkt der Verpflichtung Israel's ist die Verehrung Jahwe's gestellt, wenn die Propheten den Götzendienst als Hurerei bezeichnen: Jahwe hat einen Ehebund geschlossen mit Israel — diese Thatsache ist genügender Grund, keinem andern Gott anzuhangen. Weil von Israel der Dienst Jahwe's nur als eine Leistung der Treue verlangt wird, kann ihm das Beispiel der Heiden vorgehalten werden, welche ihren Gott nicht vertauschen (Jer. 2, 11).

Dass aber ursprünglich Jahwe nur als Nationalgott Israel's aufgefasst wurde, ist am deutlichsten durch seine Bezeichnung als »Gott der Hebräer« in den Erzählungen von Mose (Ex. 3, 18; 5, 3; 7, 16; 10, 3). Diese Benennung ist andersartig als die später immer wiederkehrende »Gott Israel's«, denn der Name Hebräer bezeichnet lediglich den nationalen Bestand des Vol-

kes. Freilich redet Mose dem Pharao gegenüber von dem »Gott der Hebräer«, und für den Aegypter konnte natürlich Jahwe nur die Bedeutung eines Nationalgottes haben. Allein dass Mose sich dieser Benennung bedient auf Jahwe's Befehl, zeigt, dass wenigstens die ursprüngliche Fassung dieses Berichtes Jahwe selbst gar nicht den Anspruch erheben liess[1], mehr als ein Volksgott zu sein, und ebenso spricht für diese Auffassung der Umstand, dass sich die Israeliten in späterer Zeit jener Benennung Jahwe's auch nicht Heiden gegenüber bedienen. In eben diesem Sinne heisst Jahwe »der Gott Sem's« (Gen. 9, 26), und Ex. 23, 24 f. wird im Munde Mose's dem »ihre [d. i. der Heiden] Götter« gegenübergestellt »euer Gott«, d. i. Jahwe (vgl. noch Mich. 4, 5). Für diese Auffassung ist weiter ein Bericht bei dem älteren Erzähler der Bb. Samuelis anzuführen, wonach David nach dem durch Jahwe's Beistand erhofften Siege über den Philister nicht etwa dies erwartet, dass die Heiden Jahwe als den wahren Gott anerkennen werden, sondern nur, dass alle Welt dann eingestehen müsse, es sei ein Gott für Israel: כִּי יֵשׁ אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל (I Sam. 17, 46). — Die Richtigkeit der Annahme, dass in der ältesten Zeit Jahwe nur als der Nationalgott Israel's galt, wird ferner durch jene dem Jakob zugeschriebene Aussage bestätigt: »Ich wusste nicht, dass Gott an diesem Ort« (Gen. 28, 16). Im fremden Lande glaubte er sich ausserhalb des Bereiches seines Stammgottes, welchen er in physischer Weise auf seine Familie und deren Aufenthaltsort beschränkt dachte. Offenbar will der Berichterstatter mit dieser Erzählung eine niedere Auffassungsweise berichtigen, welche also wirklich vorkam und zwar sicher als Rest dessen, was einstmals allgemeine Anschauung in Israel gewesen war[2]. Dies stimmt ganz überein

1) Vgl. Ex. 8, 19 in Jahwe's Munde die Gegenüberstellung seines Volkes und des Volkes des Pharao.

2) Duhm a. a. O. S. 94 führt Sach. 10, 9 dafür an, dass der Prophet »eben erst im Begriff steht, den Boden der alten Anschauung [welche Jahwe lediglich in einer Beziehung zu Israel dachte] zu verlassen«. Allein wenn dort verkündet wird, dass die Israeliten in fernen Ländern Jahwe's gedenken werden, so will nicht als ein Ausserordentliches hervorgehoben sein, dass sie in der Fremde,

mit der oben besprochenen volksthümlichen, auch dem Erzvater Jakob zugeschriebenen Annahme anderer Götter neben Jahwe, und wir dürfen daraus, dass diese Anschauung selbst dem Patriarchen beigelegt wird, entnehmen, dass in früherer Zeit über diese Vorstellung auch die Fortgeschrittensten in Israel nicht hinausgingen.

2) Wenn nun die Auffassung des Verhältnisses Jahwe's zu Israel für eine Zeit vor dem uns erhaltenen alttestamentlichen Schriftthum die Annahme fordert, dass neben Jahwe andere Götter der andern Völker Dasein haben, für die spätere Zeit diese Annahme wenigstens als möglich bestehen lässt, so wird sich uns die Möglichkeit der Annahme anderer Götter für die fremden Völker in der vorjeremianischen Zeit bestätigen, wenn wir weiter die Auffassung von dem Verhältniss Jahwe's zu andern Völkern in Betracht ziehen. Entsprechend dem Wendepunkt, welchen wir in der Entwickelung der Anschauung von den heidnischen Göttern fanden, wird sich uns hier ergeben, dass von der Zeit des Deuteronomikers und Jeremia's an Jahwe auch den Heiden gegenüber als der einzige Gott aufgefasst wird. Von da an konnte also von den Elohim der Heiden als von Göttern neben Jahwe nicht mehr die Rede sein.

In allen alttestamentlichen Aussagen steht unwandelbar fest, dass Jahwe der an Macht Alles Ueberragende ist und dass darum auch die Völker seinem Willen sich fügen müssen. Dass Jahwe Macht hat über fremde Völker, klingt in jedem Ton jenes alten Liedes Ex. c. 15 hindurch; die Völker müssen sogar diese an ihnen bewiesene Macht Jahwe's anstaunen und bewundern. Allein es ist charakteristisch, in welcher Weise Jahwe diese seine Macht über die Völker geltend macht. In der älteren Zeit, das lässt sich bestimmt erkennen, ist von einer solchen Machtentfaltung den Völkern gegenüber lediglich mit Bezug auf Israel die Rede.

»wo sie eigentlich andern Göttern dienen müssten«, sich Jahwe's erinnern, sondern es soll gesagt werden, dass wenn die Strafe für Israel's gegenwärtiges Vergessen Jahwe's eingetreten sein wird (die Zerstreuung unter die Völker), mit dem Strafzustande zugleich eine Aenderung des Verhaltens Israel's statt finden werde.

Jahwe hat die Macht Aegyptens Israel zu Gute gebrochen und die Kanaaniter vor Israel vertrieben — davon erzählt in vielen Wiederholungen der Pentateuch. Jahwe erweist strafend seine Macht an allen Völkern, welche Israel antasten, oder auch er verwendet die Völker, um das abtrünnige Israel zu bestrafen und zu sich zurückzuführen — davon zeugen zahlreiche Aussprüche der Propheten. Dadurch ist noch durchaus nicht die Annahme ausgeschlossen, dass die andern Völker ihre eigenen Götter haben; es ist nur dies daraus zu entnehmen, dass Jahwe mächtiger ist als diese alle. Auch die Heiden glaubten, dass ihre Götter für ihr Volk in den Kampf zögen gegen andere Völker, und doch sind ihre Götter beschränkt auf ein bestimmtes Volk. Aber dies ist bedeutsam: während die Philister ihren Dagon in seiner Macht durch die Bundeslade des Gottes der Israeliten beeinträchtigt glauben (I Sam. 5, 7) und die Syrer der Meinung sind, sie seien auf den Bergen überwunden von den Göttern der Hebräer als Berggöttern (I Kön. 20, 23. 28), kommt bei den alttestamentlichen Schriftstellern nirgends die Aussage vor, dass Israel der Macht eines fremden Gottes unterlegen wäre; wo es besiegt wird, da ist es immer nur Jahwe, welcher dies verursacht[1]. Also minder mächtig als er werden alle Gewalten gedacht, welche etwa über die Heiden gebieten.

Bei dem ältesten unter den Propheten, bei Joel[2], wird kein

---

1) S. oben S. 78 f. Auch II Chron. 28, 23 ist nicht dagegen; denn jedesfalls ist die Meinung des Chronisten, dass die fremden Elohim, unter welchen er niedere Geister verstehen muss, den Ahas nach Jahwe's Willen besiegt haben.

2) Die nach Hilgenfeld's Vorgang neuerdings in anderer Weise von Duhm (a. a. O. S. 275 ff.) vorgetragene Annahme, dass Joel der persischen Zeit angehöre, ist unhaltbar. Die einzigen scheinbaren Gründe, die sich dafür geltend machen lassen, sind die Nichterwähnung Israel's neben Juda und das Nichtvorkommen eines Königs. Es liesse sich etwa noch hinzufügen — was Duhm nicht geltend macht — die Voraussetzung, dass ein Theil des Volkes sich in der Gefangenschaft befinde (c. 4, 1—3. 6 f.). Allein nachexilische Abfassung ist desshalb unmöglich, weil als Juda's gegenwärtige Feinde Tyrus, Sidon und Philistäa genannt werden (c. 4, 4). Eher könnte man mit Kuenen (*De profeten en de profetie onder Israël* 1875 Bd. I S. 124) die Schrift in den Anfang des sechsten Jahrhunderts nach der Gefangenführung Jojachin's verlegen (wofür c. 4, 1—3 gel-

anderes Verhältniss Jahwe's zu den Völkern erwähnt als das des Strafens für die an Juda begangenen Verletzungen: Jahwe bringt die Völker zu Hauf um Jerusalem, nur um dort Gericht über sie zu halten (c. 4). Einen grossen Fortschritt bezeichnen dem gegenüber schon solche Aussagen der spätern Propheten, wonach Jahwe die Völker als Zuchtruthe für Israel verwerthet, wie es in grossartigen Zügen zuerst Jesaja ausführt. Aber hier überall kommt ein Verhältniss der Völker zu Jahwe um ihrer selbst willen nicht in Betracht. Ob in jenen Aussagen nur von einem einzelnen Volke die Rede ist, mit welchem Jahwe um Israel's willen in Beziehung tritt, oder wie Jes. 14, 26 von einem Rathschlusse Jahwe's über die ganze Erde um Israel's willen, ist für die Frage nach der Einzigkeit Jahwe's irrelevant. Jesaja redet von der ganzen Erde, weil wenn die Weltmacht Assur um ihrer Befeindung Israel's willen zerbrochen und zertreten werden sollte, dabei die ganze damals bekannte Welt in Mitleidenschaft gezogen werden musste. Wenn im ältesten Theile des B. Sacharja c. 9, 1 von Jahwe gesagt wird, er habe ein Auge auf die Menschen, so ist dabei lediglich gedacht an eine Absicht Gottes für Israel: denn die folgenden Schilderungen des Gerichtes, in welchem eben die Wendung des Gottesauges auf die Menschen offenbar wird, betreffen Feinde Israel's. Ebenso fand es nur Israel zu Gute statt, dass Jahwe einen Bund schloss mit allen Völkern (c. 11, 10), zu dem Zwecke nämlich, dass sie Israel nicht schädigen sollten.

Nach Jesaja wird jedoch der König von Assur nicht nur desshalb bestraft, weil er Israel angetastet hat, sondern weil er nicht

tend gemacht wird); allein, wenn auch vielleicht c. 4, 6 f., so lässt sich doch nicht v. 5 von einer Ueberlassung der judäischen Beute durch die Chaldäer an Phönicier und Philister, sondern nur von Plünderung Juda's durch diese Völker selbst verstehen. Zu der Gefangenführung c. 4, 1—3. 6 f. vgl. Am. 1, 6—10. Sach. 9, 13. Es kann unseres Erachtens nur zweifelhaft sein, ob Joel kurze Zeit vor Amos unter Usia schrieb oder, wie es seit Credner meist angenommen wird, schon früher unter Joas. Uns scheint für die Zeit des priesterlichen Regimentes während der Minderjährigkeit des Joas neben anderen weniger durchschlagenden Gründen entscheidend zu sein, dass des Götzendienstes und des Königs keine Erwähnung geschieht.

Jahwe die Ehre gab, weil er sprach: »Durch die Kraft meiner Hand habe ich's ausgerichtet« (c. 10, 12 ff.; vgl. c. 23, 9), und überhaupt sagen die späteren Propheten seit Jesaja in vielen Variationen aus, dass die selbstzuversichtliche Grösse der Heiden Jahwe's Grösse zu nahe trete und desshalb gedemüthigt werden müsse. Dabei ist allerdings im Ausdruck von einer Beziehung des Handelns Jahwe's auf Israel abgesehen, aber es ist doch nur von Feinden Israel's die Rede, und ihr Hochmuth Jahwe gegenüber ist darin zu suchen, dass sie an dem Volke Jahwe's, an Israel gefrevelt oder sich nicht als Jahwe's Strafwerkzeuge an Israel angesehen haben, sondern glaubten, nach eigenem Gutdünken und in eigener Machtvollkommenheit mit dem Volke Jahwe's verfahren zu können.

Mehr scheint der Ausspruch des Amos zu besagen, dass Jahwe wie Israel aus Aegypten, so die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir geführt habe (c. 9, 7). Allein hier wird eine Leitung der Völker durch Jahwe nur zu dem Zweck ins Auge gefasst, um daraus ein Verhältniss Jahwe's zu Israel zu illustriren; die Stellung der Völkerwelt an und für sich zu Jahwe fällt noch nicht in den Gesichtskreis dieses Propheten[1]. Aber doch lag es bei einer solchen Aussage schon sehr nahe, über die Stellung der Heiden zu dem Einen Gott Israel's zu reflectiren.

Es ist sehr beachtenswerth, dass sich Aussagen über das Verhalten Jahwe's den Völkern gegenüber ähnlich der aus Amos angeführten in den vier ersten Büchern des Pentateuchs nicht finden, dass diese nur Beziehungen Jahwe's zu der Völkerwelt kennen, welche direct auf Israel abzielen, oder ihn lediglich als den Grössten unter allen Wesen kennzeichnen. Zu den Heidenvölkern als solchen hat hier Jahwe gar kein Verhältniss. Er erscheint dem

1) Ganz ähnlich sind auch noch bei dem Deuteronomiker die Aussagen c. 2, 5. 9. 19 21 f.; 32, 8 von einem Handeln Jahwe's an heidnischen Völkern; denn die Vertheilung bestimmter Länder an die Völker wird hier Jahwe zugesprochen lediglich mit Bezug auf den von ihm für Israel bestimmten Wohnsitz.

Philisterfürsten Abimelech im Traum, aber nur um Abraham's willen (Gen. 20, 3): ebenso offenbart er sich dem Laban, aber nur um Jakob's willen (Gen. 31, 24); er segnet Potiphar, aber nur um Joseph's willen (Gen. 39, 5); er thut sich dem Bileam kund, aber nur Israel zu Gute (Num. cc. 22—24). Wenn Jahwe Sodom und Gomorrha straft um ihrer Sünde willen (Gen. cc. 18. 19), wobei eine Beziehung seines Handelns auf die Patriarchenfamilie nicht vorzuliegen scheint, so geschieht auch dies doch nur, um eine Stätte der Sünde aus der Nähe der von Jahwe erwählten Familie zu entfernen[1]. Wenn er Pharao's Herz verstockt (Ex. 4, 21; 7, 3 u. s. w.; vgl. c. 14, 17), so findet dies statt, damit sich an ihm Jahwe erweise als den Gott, der sein Volk aus den schwersten Bedrängnissen errettet (vgl. Deut. 2, 30[2]). Wenn Ex. 9, 30 Mose an den Pharao und seine Diener die Forderung stellt, Jahwe zu fürchten, so will nach dem Zusammenhang auch dieses Verlangen nur besagen, dass sie ihn anerkennen sollen als Den, welcher sich mächtig erwiesen hat in den ägyptischen Plagen seinem Volk Israel zu Gute (vgl. c. 7, 5). In eben diesem Sinne wird v. 20 von Dienern des Pharao ausgesagt, dass sie Jahwe's Wort fürchteten. Als des Gottes, der für Israel Grosses gethan hat, soll nach v. 16 Jahwe's Name verkündigt werden auf der ganzen Erde (vgl. Num. 14, 21). Es finden sich freilich Aussagen der Heiden, welche lauten, als ob auch sie Verehrer Jahwe's (Elohim's) seien (besonders Gen. 31, 49 f., auch Gen. 21, 22 f.; 24, 31. 50; 26, 26 ff.; 39, 3; 41, 39),

1) Allerdings heisst es Gen. 13, 13: »die Sodomiter sündigten sehr wider Jahwe«; allein diese vereinzelte Aussage zeigt noch keine bewusste Annahme eines Verhältnisses Jahwe's zur Völkerwelt als solcher. Auch die Bezeichnung Jahwe's als »Richter der ganzen Erde« Gen. 18, 25 deutet keine weiter gehende Auffassung an, weil hier nur eine Benennung Jahwe's, keine Aussage über sein Verhalten der Völkerwelt gegenüber vorliegt. Aehnlich benannten auch die Heiden ihre Götter.

2) Auch was Gen. 41, 25. 28. 32 von einem Wirken des Gottes Israel's an dem Pharao und an Aegypten ausgesagt wird, zielt doch nur ab auf die Familie Jakob's.

die also andersartig sind als die Anerkennung Jahwe's in der Eigenschaft eines Volksgottes neben ihren eigenen Göttern, wie sie im A. T. allgemein den Heiden zugeschrieben wird[1]. Allein jene Pentateuchaussagen bekunden noch keine Reflexion über das Verhältniss der Heiden zu Jahwe, sondern der Darstellende scheint augenblicklich zu vergessen, dass er von Heiden redet[2]. Anderer Art ist die Erzählung von Melchisedek (Gen. 14, 18 ff.), da hier ausdrücklich hervorgehoben wird, dass er ein Priester Gottes des Höchsten, des Schöpfers von Himmel und Erde war und da er seinen Gott als Denjenigen erkennt, der Abraham's Feinde in dessen Hand gegeben habe, dieser Gott also im Sinne des Erzählers identisch ist mit dem Gott Abraham's. Allein auch aus dieser Erzählung geht noch nicht die absolute Einzigkeit Jahwe's hervor, sondern nur dies, dass er grösser gedacht ist als alle andern Götter, so dass auch ausserhalb Israel's seine Macht anerkannt werden kann. Gerade die Benennung des Gottes Melchisedek's als אֵל עֶלְיוֹן scheint ihn von Anderen, welche ebenfalls אֵלִים sind, nur als den höheren zu unterscheiden. — Weil der Gott Israel's als der grösste und mächtigste Gott galt, so konnte man nicht anders denken, als dass er vom Anfang der Menschheit an verehrt wurde, wie es die Genesis darstellt (vgl. Hos. 6, 7). Daher kann der Jehovist Gott von Anfang an den ihm als dem Gott Israel's zukommenden Namen יְהוָה beilegen; Jahwe ist der Gott Adam's und des zweiten Vaters der Menschheit Noah; er

1) S. oben S. 61 ff.

2) Wir meinen, dass sich eben in dieser Naivetät der Darstellung, wie sie in andern Büchern des A. T. nicht vorkommt, der alterthümliche Charakter derselben kennzeichnet. Dagegen wird in den oben S. 61 ff. besprochenen Pentateuchstellen Jahwe von den Heiden deutlich nur als der Gott des fremden Volkes anerkannt, auch Ex. 32, 12. Num. 14, 15 f. Deut. 9, 28., wo nur von einem Handeln Jahwe's für Israel die Rede ist, indem noch dazu an den beiden letzten Stellen an der Macht dieses Gottes gezweifelt wird; ebendahin gehören auch wohl die Aussagen Ex. 9, 27 f.; 10, 16 f.; 14, 25. Dagegen ist Ex. 8, 15 אלהים vielleicht nicht von dem Gott Israel's zu verstehen, sondern von den ägyptischen Göttern.

war es, der von Babel aus die Völker über den Erdboden zerstreute. Damit ist aber noch nicht ausgeschlossen, dass es für andere Völker andere Götter gebe. Erzählte doch auch jedes heidnische Volk die Urgeschichten der Menschheit, als hätten damals nur seine Götter gewaltet; und dennoch glaubten die Heiden die Realität fremder Götter. Nur so viel können wir aus den alttestamentlichen Urgeschichten entnehmen, dass andere Götter für die Erzähler gar kein Interesse haben. Israel's Gott allein hat Himmel und Erde geschaffen; er wird genannt »Gott der Geister alles Fleisches« (Num. 16, 22; 27, 16; vgl. Hiob 12, 10), d. h. alles Lebendige auf Erden ist von ihm geschaffen und abhängig; er wird ganz allgemein als der Schöpfer der Menschen betrachtet, wenn er sagt: »Wer hat dem Menschen den Mund gemacht? . . . Thue ich es nicht, Jahwe?« (Ex. 4, 11; vgl. Jes. 17, 7); sein ist die Erde (Ex. 9, 29). Also zu vergleichen ist ihm Keiner; aber auch damit ist noch nicht verneint, dass es andere niedere Götter neben ihm für andere Völker gebe; denn von allen jenen Aussagen über die Einzigartigkeit Jahwe's wird keine bewusste Anwendung auf ein Verhältniss desselben zu den Völkern gemacht. Wie die andern Götter sich zu dem Gott Israel's verhalten, brauchte ebensowenig angegeben zu werden, als das Verhältniss der Engel zu ihm zur Sprache kam. Andere Elohim und Engel treten nachmals uneingeleitet und unerklärt auf, und diesen wenigstens wird trotzdem reales Dasein beigelegt. — Wenn im Pentateuche die Verheissung vorkommt, dass die Völker sich Antheil wünschen werden an dem Segen Abraham's (Gen 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14), so ist damit nur gesagt, dass sie diesen Segen und somit den Gott, von welchem er ausgeht, als realen anerkennen werden, und zwar diesen Segen als den grösseren im Vergleich mit dem von ihren Göttern gefundenen.

Ueber solche Aussagen von Jahwe, welche nur sein Verhältniss zu Israel ins Auge fassend, ihn lediglich als den Gott bezeichnen, welchem nichts an Grösse gleich kommt, gehen die vier ersten Bücher des Pentateuchs sowohl in ihren jehovistischen als

in ihren elohistischen Bestandtheilen nicht hinaus. Die Folgerungen, welche sich aus den Aussagen von dem Wesen dieses Gottes für seine Einzigkeit ergeben müssten, werden noch nicht gezogen. — Da wir bei den Propheten eine weiter gehende Betrachtungsweise des Verhältnisses Jahwe's zur Völkerwelt finden werden, so sind wir — man mag nun die einzelnen Erzähler der ersten Pentateuchbücher verlegen in welche Zeit man will — berechtigt, hier die Wiedergabe einer älteren Anschauung zu erkennen, welche in alten Aufzeichnungen und in den Traditionen des Volkes niedergelegt war.

Wir haben bisher die Aussagen der älteren Propheten und der vier ersten Pentateuchbücher in Betracht gezogen, welche ein Verhältniss Jahwe's zur Völkerwelt nur mit Bezug auf Israel kennen oder aber Jahwe als den Grössten auffassen unter Allem was ist. Wir werden jedoch schon bei den älteren Propheten weiter gehenden Aeusserungen über die Einzigkeit Jahwe's in der Auffassung seines Verhältnisses zur Völkerwelt begegnen. Ueber das Begehren eines Antheils am Segen Abraham's, wie es in der Genesis den Völkern zugesprochen wird, gehen jene Aussagen der Propheten von Jesaja und Micha an schon hinaus, welche von einer am Ende der Tage bevorstehenden Bekehrung der Heiden zu Jahwe reden. Darin ist an und für sich freilich noch keine andere Erkenntniss ausgesprochen als die, dass dem Gott Israel's kein anderer gleich kommt, nicht dass es ausser diesem Gott einen andern nicht gibt. Allein es liegt hier insofern ein Fortschritt vor gegenüber jener dem Patriarchen gegebenen Verheissung, als das Begehren des Antheils an Abraham's Segen eine Verherrlichung des Patriarchen ist, während sämmtliche prophetische Verkündigungen einer endlichen Bekehrung der Völkerwelt keine so directe Beziehung auf Israel enthalten. Joel, Hosea, Amos und der Verfasser von B. Sacharja cc. 9—11 reden noch gar nicht von einer künftigen Bekehrung der Heiden. Sach. 9, 7 wird nur verkündet, dass die Philister dereinst Jahwe angehören werden, was dahin zu verstehen ist, dass sie, von Israel überwunden, ein

Volk mit ihm bilden werden wie in der Gegenwart des Propheten die Jebusiter. Wenn Amos (c. 9, 12) in Aussicht stellt, dass Israel in Zukunft besitzen werde den Rest Edom's und alle Völker, über welche Jahwe's Name genannt worden, so sind damit einzelne Völker Jahwe nur insofern zugeeignet, als sie einstmals in der Davidisch-Salomonischen Zeit zu dem Gebiete Jahwe's, d. h. zu dem israelitischen Reiche, gehörten. Die Erwartung einer Bekehrung der Völker findet sich zuerst in dem von Micha (c. 4, 1—4) und Jesaja (c. 2, 2—4) aufgenommenen älteren Prophetenworte, nach welchem in der Endzeit viele (bei Jesaja: alle) Völker nach Jerusalem strömen werden, um anzubeten im Hause des Gottes Jakob's. Nach Jesaja wird weiter in der letzten Zeit das hochgewachsene Volk der Aethiopen Jahwe der Heerschaaren Gaben darbringen (c. 18, 7); Jahwe wird einen Altar haben mitten in Aegyptenland und eine ihm geweihte Denksäule an Aegyptens Grenze (c. 19, 19 ff.); auch Assur wird einstmals dem Gott Israel's dienen; alsdann wird Jahwe segnen den Erdkreis, wird Aegypten nennen sein Volk und Assur Werk seiner Hände (c. 19, 23 ff.).

Die Heiden werden also einst den Dienst Jahwe's als des grösseren mit dem ihrer bisherigen Götter vertauschen. Dass diese Götter als Götter nicht existiren, ist mit jenen Verheissungen noch nicht gesagt. Von den gleichen Verkündigungen der Späteren sehen wir hier ab, weil sich bei ihnen Aussprüche finden, welche eine weiter gehende Auffassung von der Einzigkeit Jahwe's bezeugen. — Wenn Jes. 19, 22 die Wendung der Heiden zum Dienste Jahwe's als Zurückwendung bezeichnet wird mit שׁוּב, so mag hier das von der Bekehrung des abtrünnigen Israel häufig gebrauchte Wort die Bedeutung des Zurückkehrens abgestreift haben und einfach eine Zuwendung zum Dienste Jahwe's bezeichnen. Es mag aber auch die Voraussetzung zu Grunde liegen, dass die Stammväter der ganzen Menschheit Jahwe dienten, so dass ihre heidnischen Nachkommen als abtrünnige angesehen werden können. In diesem Sinne bezeichnet Micha (c. 2, 4) den

Heiden als שׁוֹבֵב. Damit braucht dann aber nur wie in den Urgeschichten der Genesis ausgesprochen zu sein, dass einstmals die Erkenntniss der Grösse Jahwe's alle andern Elohim hinter ihm zurücktreten liess. Dagegen klingt die Aussage Micha's, dass die Heiden Jahwe nicht gehorchen (c. 5, 14), als ob es auch für sie eine Erkenntniss Jahwe's gebe, er auch ihr Gott sei. Aber auch dies kann von der Voraussetzung aus gesagt sein, dass Jahwe alle Götter überrage und darum auch die Heiden ihm verpflichtet seien.

Die Erkenntniss der absoluten Einzigkeit Jahwe's ist hier überall noch nicht zu finden, wohl aber eine Anbahnung derselben, indem hier ohne directe Berücksichtigung Israel's eine Beziehung zwischen Jahwe und der Völkerwelt gedacht wird.

Zuerst das Deuteronomium und Jeremia sagen mit den deutlichsten Worten aus, dass es einen Gott ausser Jahwe nicht gibt. Der Deuteronomiker folgert zwar c. 3, 24 aus den Machterweisen Jahwe's nur seine Einzigartigkeit unter den Göttern, nicht bestimmt das Nichtsein anderer Götter, und sagt c. 4, 3 nur aus, dass Jahwe sich mächtiger erwiesen habe als der Baal-Peor; auch mit dem zu Israel's Schibboleth gewordenen שְׁמַע יִשְׂרָאֵל c. 6, 4: »Höre, Israel, Jahwe unser Gott, ist Ein Jahwe!«[1] ist

1) Die Stelle kann nicht besagen: »Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein« (Abenesra), ebensowenig: »Jahwe, unser Gott, Jahwe ist Einer« (J. H. Michaelis); denn in dem ersten Falle wäre statt אֶחָד zu erwarten לְבַדּוֹ, im andern begreift man nicht die Wiederholung von יהוה, und dass Jahwe ein Einziger, ist selbstverständlich. Es muss יהוה אחד zusammen Prädicat sein und ist dann nur die oben gegebene Uebersetzung möglich. Schwerlich aber ist diese Aussage: »Jahwe, unser Gott, ist ein einziger Jahwe« in dem Sinne zu verstehen, dass es nur die eine Offenbarung Jahwe's im Mosaismus gebe, dass man ihn nicht etwa in andern Göttern wiedererkennen könne, so dass die Aussage sich gegen den Synkretismus richtete (Fr. W. Schultz, Knobel). Vielmehr will damit gesagt sein, dass es nur diesen einen Jahwe gibt, keinen Andern, den man ebenso benennen oder mit ihm vergleichen könnte; denn allein bei dieser Erklärung steht die Forderung, Jahwe zu lieben v. 5, in Zusammenhang mit jener Aussage über Jahwe. Exegetisch richtig Keil: Israel's Gott ist »einzig der, welchem der Name יהוה mit Recht zukomt, der eine absolute Gott«; nur liegt die Bedeutung des absoluten Gottes nicht in dem Namen יהוה. Andere Götter, welche nur nicht mit Jahwe vergleichbar sind, werden durch diese Aussage noch nicht geradezu ausgeschlossen. — Auch Hiob 23, 13 bedeutet הוּא בְאֶחָד, von Gott ausgesagt

zunächst doch nur gesagt, dass es einen andern Jahwe wie diesen nicht gibt, nicht dass kein Gott ausser ihm ist. Aber andererseits nennt der Deuteronomiker Jahwe האלהים, Gott schlechthin, Den, welchem allein das Prädicat אלהים zukommt, und sagt geradezu, dass es einen andern Gott neben Jahwe nicht gebe. (c. 4, 35. 39; 7, 9). — Uebrigens haben wir oben (S. 135) diese Erkenntniss schon in dem Liede c. 32 gefunden, welches ohne Zweifel älter ist als der Deuteronomiker. Darum ist es nicht gerade nothwendig, solche Aussagen der Bb. Samuelis und der Könige, welche deutlich die Einzigkeit Jahwe's aussprechen, erst der deuteronomischen Zeit zuzuweisen. Sie werden aber schwerlich einer viel früheren angehören[1].

Nicht minder wird die alleinige Gottheit Jahwe's gelehrt von Jeremia. Weil Jahwe die Erde geschaffen hat, verfährt er mit der Gesammtheit ihrer Bewohner nach seinem Gutdünken, gibt sie in die Hand wess er will (c. 27, 5). Neben einem solchen Gott haben »andere Götter« keine Stelle mehr. Die Erkenntniss Jahwe's als des Schöpfers von Himmel und Erde findet sich allerdings — um von dem Schöpfungsberichte der Genesis (vgl. Gen.

(wenn man nicht etwa mit Delitzsch übersetzen will: »er bleibt bei Einem«, nämlich bei einem und dem selben Verfahren), doch nur: »er ist einzig« (*beth essentiae*), d. h. nach dem Zusammenhang: es kann wider ihn Niemand aufkommen. Minder mächtige Elohim sind dadurch noch nicht ausgeschlossen; aber allerdings fordert die ganze Anlage des B. Hiob diese Ausschliessung.

1) An einer Stelle der Bb. Samuelis, welche kaum von dem Redactor herrührt, sondern wahrscheinlich von dem späteren der beiden Erzähler, lesen wir als Gebetsworte David's: »Gross bist du, Jahwe Elohim; denn es ist Keiner wie du und ist kein Gott ausser dir« (II Sam. 7, 22), und in dem selben Gebete sagt David von Jahwe, er sei הָאלהים (v. 28). Vgl. dagegen die Worte David's bei dem älteren Erzähler I Sam. 17, 46 und dazu oben S. 157. Auch der Aufforderung des Elia, welche aber in dieser Form nur von einem späteren Erzähler herrühren kann (vgl. II Kön. 1, 3 und dazu oben S. 147): »Wenn Jahwe הָאלהים ist, so wandelt ihm nach, und wenn Baal es ist, so wandelt ihm nach« (I Kön. 18, 21) liegt die Anschauung zu Grunde, dass es nur Einen Gott gibt (vgl. vv. 37. 39). In dem Gebete des Hiskia II Kön. 19, 19 erbittet der König von Jahwe, er möge erretten aus der Hand des Königs von Assyrien: »damit alle Königreiche der Erde erkennen, dass du, Jahwe, allein Gott bist« (כִּי אַתָּה יְהוָה אֱלֹהִים לְבַדֶּךָ); vgl. Jes. 37, 20 (כי אתה יהוה לבדך); I Chron. 17, 26 (אַתָּה־הוּא הָאֱלֹהִים).

4, 19) und der Begründung des dritten Gebotes (Ex. 20, 11; 31, 17) abzusehen — schon bei Amos (4, 13; 5, 8; 9, 6), allein nicht die Folgerung daraus, dass Jahwe die Schicksale der gesammten Menschheit lenkt[1]. Zuerst Jeremia schliesst aus der Erkenntniss, dass Jahwe der Schöpfer und Erhalter der Welt sei, dies, dass die Götter der Heiden nichts seien (c. 14, 22). Nach ihm steht Jahwe schon in der Gegenwart zu den Völkern nicht lediglich um Israel's willen in Beziehung, auch nicht allein als der an Macht Alles Ueberragende: er thut auch dem Heidenlande wohl um dessen selbst willen (c. 27, 11); Moab's und Elam's Gefangene führt er zurück (c. 48, 47; 49, 39); er erhält Edom's Wittwen und Waisen (c. 49, 11). Alle Völker sind Kinder Jahwe's (c. 3, 19[2]). Auch die Heiden können seine Stimme hören; er warnt sie in ihren Sünden (c. 18, 7 ff.); darum wird es ihnen als Sünde angerechnet, dass sie Jahwe nicht kennen, seinen Namen nicht anrufen (c. 10, 25); es beruht dies auf der Verstocktheit ihres bösen Herzens (c. 3, 17).

Ebenso gilt für Zephanja Jahwe als der einzige Gott aller Welt, wenn er von dem Tage Jahwe's sagt: »Furchtbar wird Jahwe über ihnen [den Heiden] sein; denn er lässt dahinschwinden alle Götter der Erde, und es werden ihn anbeten, Jeder an seinem Orte, alle Inseln der Völker« (c. 2, 11). Dass Jahwe die Heidengötter dahinschwinden lässt, kann nicht nur dies besagen, dass er ihrer Verehrung Einhalt thut, sondern drückt aus, dass Jahwe den

---

1) Mich. 4, 13 heisst Jahwe »Herr der ganzen Erde« nur insofern, als er seinem Volk Israel zu Gute mit den Völkern verfährt nach seinem Gutdünken.

2) Es ist zu übersetzen: »wie will ich dich [Israel] unter den Söhnen [den Völkern] stellen« (Keil), d. h.: welche (ausgezeichnete) Stelle will ich dir anweisen unter den Völkern, nicht mit Hitzig: »wie will ich dich ausstatten mit Kindern« (בְּבָנִים st. בַּבָּנִים); denn solcher Gebrauch von שִׁית wird durch Ps. 12, 6 nicht erwiesen, wo zu übersetzen: »ich will versetzen in den Zustand des Heils« (vgl. שִׂים בְּ Ps. 66, 9). Unrichtig aber ist Keil's Bemerkung, dass Jer. 31, 9. Ex. 4, 22., wo Israel Jahwe's Erstgeborener genannt wird, darin nothwendig die Vorstellung aller Völker als Söhne Gottes eingeschlossen sei; denn בְּכוֹר will nur angeben, dass Jahwe's Sohn, Israel, ihm so werth ist wie einem Menschen der erstgeborene Sohn.

Erweis liefert, sie seien keine Götter. Für die völlige Abstreifung aller nationalen Schranken in der Gottesidee bei Zephanja ist es beachtenswerth, dass er nicht wie andere Propheten die Völker sich in Jerusalem zum Jahwedienste versammeln, sondern jedes an seinem Ort Jahwe anbeten lässt[1].

Nicht so bestimmt ist der Universalismus der Gottesidee ausgesprochen bei dem Verfasser von B. Sacharja cc. 12—14, einem Zeitgenossen des Jeremia. Es wird von ihm als eine Folge des Endgerichtes erwartet, dass die darin übrig gebliebenen Heiden anbeten Jahwe der Heerschaaren; allein Jerusalem ist hier, anders als bei Zephanja, der Mittelpunkt der Jahweverehrung auch für die Heiden (c. 14, 16). Wenn der Prophet jedoch ausführt, dass Jahwe von demjenigen Volke, welches ihm die Verehrung verweigert, sie fordern und die Verweigerung durch Entziehung des Natursegens bestrafen werde (v. 17 ff.), so ist klar, dass Jahwe der einzige Gott der Natur wie der Völker ist, dass es also neben ihm für den Propheten einen andern Gott nicht gibt[2].

Bei Ezechiel kündigt Jahwe immer wieder und wieder als den Erfolg seiner Gerichte über die Völker die Erkenntniss an, dass er Jahwe sei (z. B. c. 28, 22 ff.; cc. 29. 30 a. v. St.). Dies kann unmöglich lediglich besagen, dass sie ihn als einen Gott

1) Mit מִמְּקוֹמוֹ kann nur gemeint sein, dass ein jedes Volk von seinem Ort aus Jahwe anbeten werde (vgl. Mal. 1, 11), nicht, wie Keil erklärt, dass es von seinem Orte her, nämlich nach Jerusalem ziehend, anbeten werde; denn dann müsste das Ziehen nach Jerusalem irgendwie angedeutet sein. Vgl. jedoch noch Jes. 60, 13 f.

2) Wenn es c. 14, 9 heisst, in der Endzeit werde Jahwe אֶחָד »Einer« sein, so besagt dies neben der Aussage, dass sein Name אֶחָד sein werde: man wird nicht andere Götter anrufen. Allein die Aussage bezieht sich nur auf Juda; denn nach v. 10 kann auch hier כָּל־הָאָרֶץ nur das ganze Land Juda, nicht die ganze Erde bedeuten. Darum kann hier nicht wie Mal. 1, 11 die Anschauung gefunden werden, dass die Völker schon in der Gegenwart »unter anderen Namen eigentlich auch den Jahve« verehren, dass sie in der Zukunft aber ihn nur bei diesem Namen anrufen werden (Hitzig); vielmehr ist nur gesagt, dass kein Anderer sein werde, welcher ihm den Rang streitig macht, dass keine andern Götter werden anerkannt werden — und zwar dies zunächst lediglich ausgesagt von Juda (Köhler). Deut. 4, 6 ist andersartig, weil hier אֶחָד Apposition zu dem יְהוָה im Prädicat (s. oben S. 167 Anmerk.), an unserer Stelle für sich allein Prädicat ist, wie aus dem zweiten Gliede וּשְׁמוֹ אֶחָד deutlich hervorgeht.

neben andern, auch nicht, dass sie ihn als den mächtigsten vor allen andern anerkennen werden, sondern יְהוָה steht in dem Sinne von אֱלֹהִים und dann können jene Aussagen nur dies ausdrücken, dass er allein Gott sei; denn sein Dasein als eines Gottes überhaupt haben die Heiden nie bestritten. Bei Ezechiel ist in dem selben Sinne wie bei Jeremia Jahwe schon in der Gegenwart auch der Heiden Gott: auch für sie gelten Jahwe's Rechte (c. 5, 6 f.); der Mensch (אָדָם) ist gebunden, Jahwe's Gesetze zu halten, wenn er leben will (c. 20, 13. 21); jedes sündige Land sündigt an Jahwe (c. 14, 13). Ohne irgendwelche Rücksicht auf Israel heisst es von Assur, er sei schön gemacht worden von Jahwe durch die Menge seiner Zweige, dass alle Bäume Eden's im Garten Gottes ihn beneideten (c. 31, 9).

Dass der Universalismus der Gottesidee sich zuerst in der Jeremianischen Zeit geltend machte, wird damit in Verbindung zu bringen sein, dass Israel's Propheten damals durch die Umwälzungen der Geschichte lernen mussten, den Blick über die Grenzen des eigenen Volkes hinauszuwenden. Bis dahin hatten sich Israel's Widerfahrnisse noch immer so gestaltet, als drehe sich die ganze Geschichte um Israel als den Mittelpunkt. Als aber mit dem Ende der assyrischen und dem Beginn der chaldäischen Periode auch Juda seinem Untergang zueilte, musste dieser Glaube wankend werden und die schon vorher — in den Zukunftserwartungen der älteren Propheten — angebahnte Erkenntniss zum vollen Durchbruch kommen, dass Jahwe auch mit den ausserisraelitischen Völkern selbständige Absichten verfolge. Eben jene politischen Umwälzungen, welche den nationalen Bestand Israel's zu vernichten drohten, trieben in dieser Zeit die subjective Richtung zuerst bei dem Deuteronomiker und Jeremia hervor, welche den Einzelnen als solchen, nicht wie bis dahin nur als ein Glied des bestimmten Volkes zu Jahwe in Beziehung setzte. Hatte aber einmal der einzelne Israelit, nicht in seiner Eigenschaft als Israelit, sondern als menschliche Person ein Verhältniss zu Jahwe, so musste das Gleiche von den Menschen überhaupt gelten.

Noch deutlicher sind die Aussagen von Jahwe als dem alleinigen Gott bei Deutero-Jesaja. Jahwe räumt nach ihm das Gottsein keinem Andern ein: »Meine Ehre gebe ich keinem Andern noch meinen Ruhm den Götzen« (c. 42, 8; vgl. c. 48, 11). Vor ihm ward kein Gott gebildet und nach ihm wird keiner sein (c. 43, 10); ausser ihm ist kein Gott (c. 44, 6. 8; 45, 14. 21 f.: 46, 9). Die Einzigkeit Jahwe's wird daraus erkannt, dass er allein der Schöpfer ist (c. 45, 18; vgl. c. 44, 24). Daher muss dann zuletzt die alleinige Gottheit Jahwe's zur Anerkennung kommen bei allen Völkern. Israel hat als der Knecht Jahwe's die selbe Aufgabe der Menschheit gegenüber, welche die Propheten hatten für Israel. Die ganze Menschheit also ist berufen zum Eingang in Jahwe's Reich. Der Knecht Jahwe's gründet das Recht auf Erden und gibt den Inseln sein Gesetz (c. 42, 4). Er ruft die Inseln an, auf ihn zu hören (c. 49, 1), ist von Jahwe gesetzt zum Lichte der Heiden (c. 49, 6; vgl. c. 52, 15; 55, 5). Jahwe wird seinen heiligen Arm entblössen vor den Augen aller Völker, und alle Enden der Erde sehen alsdann das Heil des Gottes Israel's (c. 52, 10: vgl. c. 60, 1 ff.; 66, 18 ff.). Wer sich segnet auf Erden, wird sich segnen beim wahrhaftigen Gott, und wer schwört auf Erden, wird schwören beim wahrhaftigen Gott (c. 65, 16). Alle Enden der Erde sollen sich zu Jahwe wenden: ihm wird jedes Knie sich beugen und bei ihm jede Zunge schwören (c. 45, 22 ff.). Zuletzt wird alle Welt Jahwe ein neues Lied singen (c. 42, 10 ff.). Aegypten, Kusch und Saba werden erkennen, dass allein Jahwe Gott ist und sonst Keiner (c. 45, 14). Der Erlöser, der Heilige Israel's, wird der ganzen Erde Gott heissen (c. 54, 5).

Ebenso lesen wir in dem jedesfalls nicht vor dem Exil redigirten historischen Abschnitte des B. Jesaja c. 37, 16: »Jahwe der Heerschaaren, Gott Israel's; du bist Gott allein über alle Königreiche der Erde; du hast gemacht Himmel und Erde« (vgl. v. 20). — Es ist beachtenswerth, dass der Ausdruck אֱלֹהִים אֱמֶת »wahrer Gott« (eig. = ein Gott, welcher Wahrheit ist) zuerst in einem exilischen Abschnitt Jer. 10, 10 vorkommt, hier deutlich im Ge-

gensatz zu den Götzen als erlogenen Göttern. Weiter kommt אֱלֹהֵי אֱמֶת vor II Chron. 15, 3 und doch wohl in dem gleichen Sinne אלהי אָמֵן Jes. 65, 16 (vielleicht aber .= Gott der Treue, zuverlässiger Gott). Schon die ältere Zeit nannte die »andern Götter« Lügen, was jedoch von ihnen lediglich mit Beziehung auf Israel ausgesagt wird und auch abgesehen davon die Erklärung zulässt, dass sie nicht halten was man von ihnen erwartet, also nicht unbedingt ihre Existenz als Götter verneint. Dagegen ist mit Jahwe's Benennung als אלהים אמת oder אלהי אמת ausgeschlossen, dass die »andern Götter« אלהים seien, und überdies ist Jer. 10, 10 von Erweisungen Jahwe's als des wahren Gottes an den Heiden die Rede. Wenn in eben diesem Abschnitte des B. Jeremia v. 7 Jahwe als »der König der Völker« (vgl. Sach. 14, 16. Ps. 22, 29; 47, 8 f.; 97, 1; 99, 1) bezeichnet wird, so besagt dies mehr als nur, dass er über die Völker die höchste Macht habe (etwa neben weniger mächtigen Elohim); denn als מֶלֶךְ wurde Jahwe in der älteren Zeit nur mit Bezug auf Israel als dessen einziger Gott genannt. Heisst er also König der Erde oder der Völker, so soll dies doch wohl besagen, dass er der einzige Gott aller Welt ist.

Bei dem nachexilischen Sacharja heisst es von den Völkern der Endzeit, dass sie herbeieilen werden, um Theil zu haben an dem Heil Israel's, weil sie gehört haben, dass Gott (אלהים) mit Israel ist (c. 8, 20 ff.); es gibt also keinen andern Gott als den Einen des Volkes Israel. — Noch weiter geht Maleachi: nicht erst in der Zukunft wird die Erkenntniss des wahren Gottes zu den Völkern kommen, sondern schon jetzt ist sein Name gross unter den Heiden vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang, und aller Orten wird seinem Namen geräuchert und geopfert — ein Beispiel, welches der lässigen Gottesverehrung der Juden vorgehalten wird (c. 1, 11., vgl. v. 14). Der Prophet kann damit nur sagen wollen, dass unter allen Völkern wahre Gottesverehrer seien, deren Gottesdienst, obgleich sie Gott hier unter diesem, dort unter jenem Namen anrufen, allein dem wahren Gott,

d. i. Jahwe, gilt[1]. — Das wahrscheinlich der nachexilischen Zeit angehörende B. Jona spricht in seiner ganzen Anlage den Gedanken aus, dass es nur den Einen Gott gibt, welchen Israel bekennt: vor ihm beugen sich die Niniviten in Busse und erhalten von ihm Vergebung. — Ebenso deutlich ist in den Bb. Esra, Nehemia und Daniel die Anschauung ausgesprochen, dass Jahwe allein Gott ist. Wir verweisen hier nur auf die Stellen Neh. 9, 6: »Du, Jahwe, bist allein, du hast gemacht den Himmel, der Himmel Himmel und all ihr Heer, die Erde und Alles, was darauf ist, die Meere und Alles, was darin ist; du gibst Leben Allem, und der Himmel Heer betet dich an« und Dan. 5, 23., wo Daniel in einer Rede an den chaldäischen König Belsazar den Göttern von Silber und Gold, Erz, Eisen, Holz und Stein gegenüber nennt den Gott, der Belsazar's Odem und alle seine Wege in seiner Hand hat.

Die Aussagen der poetischen Bücher haben wir, der Unsicherheit ihrer Zeitbestimmung wegen, in diesem letzten Abschnitt nicht berücksichtigt. — Die ganze Anlage des B. Hiob, dessen Schauplatz mit Absicht in ausserisraelitisches Gebiet verlegt ist, beruht auf der Ueberzeugung, dass es nur Einen Gott aller Welt gibt, und unter den Psalmen sind zahlreiche, welche das Selbe deutlich aussprechen: wir erinnern nur an Ps. 9, 18., wo von den Heiden die Rede ist, »welche Gottes vergessen.«

1) S. Hitzig und Köhler z. d. St. Auf die Zukunft können die Worte sich nicht wohl beziehen (Keil), weil damit angegeben werden soll, dass Jahwe einen Ersatz habe für die ihm nicht wohlgefälligen Opfer Israel's (v. 10). Die von Maleachi ausgesprochene Anschauung steht allerdings ganz vereinzelt da und hat weder in Sach. 14, 9 (s. oben S. 170 Anmerk. 2) noch, wie Hitzig (zu Sach. 14, 9) meint, in Jes. 26, 13 eine Parallele; denn an letzterer Stelle kann nicht übersetzt werden: »Nur bei dir rufen wir deinen Namen an«, d. h. wir nennen als deinen Namen allein Jahwe, während andere Völker dich unter andern Namen anrufen. Vielmehr fordert der Gegensatz zu der ersten Vershälfte (welche nicht von der Herrschaft fremder Götter, sondern menschlicher Herren handelt, s. oben S. 78) die Uebersetzung: »Nur durch dich preisen wir deinen Namen«, d. h. nur durch deine Hilfe, welche uns vom Joche der Fremden befreite, ist es dahin gekommen, dass wir dich wieder preisen können (Gesenius, Knobel, Delitzsch).

So hat sich uns durch die Uebereinstimmung der Aussagen von den Heidengöttern einerseits und von Jahwe andererseits als Ergebniss herausgestellt, dass von der Jeremianischen Zeit an nicht mehr an andere Götter ausser Jahwe gedacht werden kann, weil von da an die Einzigkeit des Gottes Israel's klar und deutlich verkündigt wird. Annahme »anderer Götter« neben Jahwe kann, streng genommen, nicht einmal den älteren Büchern zugeschrieben werden: denn grösser als alles Andere ausser ihm ist Jahwe nach der gesammten alttestamentlichen Vorstellung. Auch konnte es bei den älteren alttestamentlichen Schriftstellern allein auf dem Mangel an der Reflexion über das Verhältniss Jahwe's zu der ausserisraelitischen Welt beruhen, wenn sie andere Götter ausser Jahwe annahmen. Die Idee Jahwe's, des Schöpfers und Erhalters der Welt, ist in allen Büchern des A. T. derartig aufgefasst, dass consequenter Weise ausser ihm andere Götter nicht gedacht werden konnten. Jahwe ist nach allen Büchern für Israel der einzige Gott, und von Hosea an verkündigen die Propheten deutlich, dass für Israel die fremden Götter keine Götter, sondern lediglich Gebilde des menschlichen Wahnes seien. Aber in der älteren Zeit fassten die Propheten allein das Verhältniss dieses Einen Gottes zu Israel ins Auge und konnten desshalb, wo sie von den Heiden redeten, auf deren Vorstellungen von der Gottheit eingehen, als ob dieselben dem realen Sachverhalt entsprächen. Es ist eben kein philosophisches Religionssystem, sondern lebendige Religion in den Schriften des A. T. niedergelegt. Dafür war es genügend, zu wissen, was Israel an seinem Gotte besass und was die Forderungen dieses Gottes an Israel seien. Darum bewegen sich die prophetischen Aussprüche der älteren Zeit nicht in Speculationen über den Gott Israel's, sondern in Auseinandersetzungen des praktischen Grundgedankens der alttestamentlichen Religion: »Ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig.«

Den Glauben aber, dass Israel einen einzigen Gott habe, dürfen wir wohl schon der vormosaischen Zeit zuschreiben; denn wenn das Wort: »Ich bin Jahwe, dein Elohim« auf den Gesetz-

geber Israel's zurückzuführen ist, woran sich kaum zweifeln lässt, so zeigt diese Benennung des Einen Jahwe mit dem pluralischen Elohim, dass man schon damals gewohnt war, diesen Plural in der Bedeutung eines Singulars aufzufassen[1]. Es sind jedoch im A. T., wenn z. B. von dem »Gott der Hebräer« die Rede ist, Spuren erhalten, dass dieser älteste israelitische Monotheismus und vielleicht noch der des Mose selbst, lediglich in der Verehrung Eines Volksgottes bestand. In der Idee eines solchen lag die Ausschliessung anderer Götter durchaus nicht begründet. Wenn Mose Ex. 3, 13 nach dem Namen des sich ihm offenbarenden Gottes fragt, so lautet diese Frage, als wolle er ihn dadurch von andern Göttern unterschieden wissen. Auch der Name Jahwe, wenn er den Seienden bedeuten sollte, fordert nicht nothwendig die absolute Einzigkeit dieses Gottes, sondern damit wäre nur sein reales Dasein für Israel ausgesagt und etwa für dieses Volk das Dasein anderer Götter ausgeschlossen; eine Reflexion über das Nichtsein anderer Götter für andere Völker müsste nicht nothwendig in dem Namen ausgedrückt sein[2]. Allein schon wegen der vermuthlich richtigen Aussprache *Jahwe*, deren erster Vocal ganz gesichert ist, kann dies schwerlich die ursprüngliche Bedeutung des Namens sein, und es liegt ihm wohl die concretere des lebengebenden Gottes, des Schöpfers zu Grunde.

---

1) Vgl. Ewald, Geschichte Bd. I, 3. Aufl. S. 459.

2) So Knobel zu Ex. 3, 14., welcher erklärt: »Jehova nennt sich den Seienden im Gegensatz zu den andern Göttern, welche als Götter kein Sein hatten, sondern dem Hebräer nur eingebildete und vorgegebene Gottheiten, also Nichtigkeiten waren; er bezeichnet sich damit als den wahren und einzigen Gott.« Sicher irrt Knobel, wenn er die Bedeutung »der Seiende« der Erklärung des Gottesnamens durch אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה entnimmt; denn zur Begründung, dass das zweite אהיה stehe für יִהְיֶה = »ich bin derjenige, welcher ist« kann die Berufung auf das Beispiel: אָנֹכִי יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ nicht ausreichen, welches durch die Voranstellung des Pronomens ganz andersartig ist (s. gegen Knobel: Köhler, *De pronunciatione ac vi sacrosancti tetragrammatis*. Erlangen 1867 S. 17). Im Sinne des Berichtes Ex. c. 3 kann der Name u. E. nur bezeichnen Den, welcher seine Seinsweise selbst bestimmt; aber auch Köhler (S. 18 f.) und Delitzsch (Genesis 4. Aufl. S. 60), welche ebenso erklären, erkennen an, dass diese Bedeutung in den Namen erst hineingelegt wurde, ihm nicht ursprünglich eignen kann.

Es sind also drei Stufen, welche wir, seitdem in Israel ein einziger Gott verehrt wurde, für die Entwickelung der Vorstellung von der Einzigartigkeit dieses Gottes geltend zu machen haben. Aus der ältesten Auffassung als Eines Nationalgottes entwickelt sich die eines einzigen Gottes, der aber zunächst nur nach seiner Bedeutung für Israel in das Bewusstsein tritt; erst auf einer dritten Stufe wird die auf der zweiten schon latente Folgerung wirklich gezogen, dass es neben diesem Gott auch für andere Völker andere Götter nicht gebe. — Wenn nun schon vorher etwa die volksthümliche Anschauung vereinzelt ohne systematische Durchführung einen heidnischen Gott, von dessen Wirksamkeit der Volksglaube eine Spur zu schauen meinte, als einen Jahwe untergeordneten Dämon auffassen konnte, so war mit dem vollen Durchbruch der monotheistischen Anschauung die Möglichkeit gegeben, die heidnischen Götter überhaupt als dämonische, dem Einen Gott aller Welt untergebene, aber doch vielleicht wider seine Herrschaft ankämpfende Mächte zu denken. Das A. T. bietet jedoch für diese Anschauung nur vereinzelte und undeutliche Spuren.

III.

Der Ursprung des Gottesnamens Ἰάω.

Ein Beitrag zur Geschichte des Tetragrammaton

יהוה

Der Ursprung des Gottesnamens Ἰάω.

Ein Beitrag zur Geschichte des Tetragrammaton יהוה.

I.

Der heitere Gott des Weins und der Lebenslust, der Dionysos der Griechen, dem man mit ausgelassenen und oft wollüstigen Riten diente, ist in alter und neuer Zeit aus verschiedenen Gründen, um seiner Festgebräuche wie um seiner Beinamen willen, zusammengestellt worden mit dem ihm sonst so unähnlichen Gott der Juden, dem ernsten und heiligen Gott des A. T., der sinnliche Lust verdammt und durch Heiligkeit nach seinem Bilde verehrt sein will. Das εὐάζειν, d. i. das εὐοῖ-Rufen, und die Thyrsosstäbe in den Feiern des Dionysos einerseits, das Jah-Rufen (Hallelujah) der israelitischen Priester, die Palmen- und Myrten-Zweige jüdischer Feste andererseits haben schon die Alten zu der Annahme verleitet, der Gott der Juden sei kein Anderer als Dionysos. Gelehrte der neueren Zeit haben bald gemeint, der Ursprung der Geheimlehren des Dionysoscultes sei in dem alttestamentlichen Monotheismus zu suchen und von dem Jahwe-Zebaoth des alten Bundes habe Dionysos die Namen Ἰάω und Σαβάζιος geführt; bald haben sie den Namen Ἰάω (= יהוה oder יהוה) für eine unabhängig vom A. T. einem Gott der heidnischen Semiten beigelegte Bezeichnung gehalten. Von diesem soll dann nach den Einen sowohl der Dionysos der Griechen den Namen Ἰάω als der Gott der Israeliten den Namen יהוה erhalten haben; nach Andern soll die Zu-

sammenstellung jenes heidnischen Gottes mit dem Gott des A. T. auf blosser Verwechselung wegen Namensähnlichkeit beruhen.

Ob der Name Ἰάω dem Gott der Juden mit dem Dionysos (oder Adonis) gemeinsam sei oder aber ob er ursprünglich gar nicht den Gott des A. T. — wie es zunächst den Anschein hat — sondern einen heidnischen Gott bezeichne, dessen Name mit dem Tetragramm יהוה nur verwechselt worden, ist für die Untersuchung des Ursprungs der alttestamentlichen Religion und der Aussprache des Tetragramms wie für die Geschichte einiger gnostischer Systeme nicht ohne Bedeutung. Da diese Fragen bis auf die neueste Zeit in sehr verschiedener Weise beantwortet sind, verdienen sie einer neuen Prüfung unterzogen zu werden.

Ἰάω (Ἰαώ, Ἰαῶ) kommt bei mehreren Schriftstellern als alttestamentlicher Gottesname vor; bei den Ophiten und im Buche Pistis-Sophia ist es ein Archontenname; auch im Valentinianischen Systeme wird er genannt; ferner finden wir ihn bei zwei Schriftstellern des fünften und sechsten Jahrhunderts n. Chr. mit heidnischen Gottesnamen zusammengestellt, auf zahlreichen Amuleten (den sogenannten Abraxasgemmen) neben alttestamentlichen Gottesnamen und auch ohne solche neben heidnischen oder gnostischen Symbolen, auch auf mehreren magischen Papyrus neben alttestamentlichen, griechischen und ägyptischen Gottesnamen. Auf den ersten Blick scheint die Identität von Ἰάω und יהוה leicht erwiesen werden zu können; denn Angaben bei Kirchenlehrern wie auch eine bei Diodorus Siculus sprechen auf's deutlichste die Meinung dieser Schriftsteller aus, dass der Gottesname des A. T. Ἰάω laute. Daher haben Joh. Heinr. Voss[1], Von der Alm[2], Colenso[3], Land[4], Tiele[5] und Fr. Lenor-

1) Antisymbolik 1824 S. 184 ff.

2) Theologische Briefe Bd. I, 1862 S. 524 ff.

3) *The Pentateuch and book of Joshua, Part V*, 1865 S. 269—284. Vgl. Colenso in: *The worship of Baalim in Israel, by Oort. Translated from the Dutch etc. by Colenso* 1865 S. 18 f. Anmk. 22.

4) *Theologisch Tijdschrift* 1868 S. 160 ff.; 1869 S. 347 ff.

5) *Vergelijkende geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten* 1872 S. 555 ff.

mant[1], um mit diesen Aussagen jene andern Angaben, nach welchen 'Ιάω ein heidnischer Gottesname zu sein scheint, in Einklang zu bringen, angenommen, dass 'Ιάω = יהוה sowohl den Gott des A. T. als auch einen heidnischen bezeichne: Voss, indem er behauptete, der Dienst Jahwe's sei schon in Davidischer Zeit in verschiedene Länder getragen worden und habe sich in den geheimen Feiern des Dionysos erhalten, dem daher die Namen 'Ιάω und Σαβάζιος beigelegt worden; Von der Alm, Colenso, Land und Lenormant, indem sie in verschiedener Weise darzuthun suchten, dass das alttestamentliche יהוה aus dem heidnischen Semitenthum entnommen sei. Dagegen hat Movers[2] die Ansicht aufgestellt, dass 'Ιάω zunächst durchaus nicht den alttestamentlichen Gottesnamen wiedergebe, sondern ein ausschliesslich heidnischer Gottesname sei, den man nur seiner Aehnlichkeit wegen mit jenem verwechselt habe.

2.

Um eine Lösung dieser bunten Verwirrung zu versuchen, nennen wir zuerst die Stellen, wo 'Ιάω unbestreitbar das alttestamentliche Tetragramm wiedergeben will. Diodorus Siculus berichtet, bei den Juden habe Mose vorgegeben, dass ihm der 'Ιάω genannte Gott die Gesetze gegeben habe[3]. Später erklärt Origenes den Namen des Propheten Jeremia durch μετεωρισμὸς 'Ιάω, d. h. Erhebung Iao's[4]. Der selbe schreibt freilich an einer andern Stelle: ἀπὸ δὲ τῶν Ἑβραϊκῶν γραφῶν τὸν 'Ιαωϊὰ παρ' Ἑβραίοις ὀνομαζόμενον[5], wo 'Ιάω, 'Ιά zu trennen ist und zu erklären: »aus den hebräischen Schriften [haben sie, die Ophiten] den Namen

---

1) *Lettres assyriologiques* Bd. II, 1872 S. 192 ff.

2) Die Phönizier Bd. I S. 548 f.

3) L. I c. 94: (ἱστοροῦσι) . . . . παρὰ δὲ τοῖς Ἰουδαίοις Μωυσῆν [sc. προσποιήσασθαι τοὺς νόμους αὐτῷ διδόναι] τὸν Ἰάω ἐπικαλούμενον θεόν.

4) *In Joannem, Opp. ed.* De la Rue Bd. II S. 49 (Hengstenberg's Angabe [Authentie des Pentateuches Bd. I S. 227]: »*in Dan.*« beruht auf Irrthum.

5) *Contra Celsum* l. VI c. 32, a. a. O. Bd. I S. 656.

Ἰάω, der von den Hebräern Ἰά ausgesprochen wird«[1]. Auch Theodoret schreibt an einer Stelle den alttestamentlichen Gottesnamen Ἰάω: Εὗρον δὲ καὶ ἐν τῇ τῶν Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἑρμηνείᾳ τοῦτο δηλοῦν τὸ ὄνομα [nämlich Ναθίναιοι] δόσιν Ἰάω, τουτέστι τοῦ ὄντος θεοῦ[2]. An zwei andern Stellen sagt er dagegen, die Samaritaner nennten die Gottheit Ἰαβέ (Ἰαβαί), die Juden Ἀϊά[3], wo aber Ἀϊά sicher eine Umschreibung nicht von יהוה sondern von אֶהְיֶה (Ex. 3, 14), der Erläuterung des Tetragramms, ist. Ferner erklärt Hesychius den Namen Ὀζείας (עֻזִּיָּה) mit ἰσχὺς Ἰάω und Ἰωαθάμ (יוֹתָם) mit Ἰάω συντέλεια. Auf die selbe Aussprache kommt auch die lateinische Umschreibung *Jaho* bei Hieronymus hinaus: *Nomen domini apud Hebraeos quatuor litterarum est, Jod, He, Vau, He, quod proprie dei vocabulum sonat et legi potest Jaho, et Hebraei* ἄρρητον, *id est ineffabile, opinan-*

---

1) Hitzig, Die Gottesnamen im A. T., in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1875 S. 8 erklärt Ἰαωϊά als zusammengehörend = יָהּ יָהוּ »übereinkommend mit יָהּ יהוה Jes. 12, 2; 26, 4.« Allein da Origenes hier die Ableitung der ophitischen Archontennamen angibt und den betreffenden Archon vorher und nachher Ἰάω nennt, so ist zu erwarten, dass er auch hier die bei den Ophiten übliche Benennung angibt, und dann ist allein Ἰά mit παρ' Ἑβρ. ὀνομ. zu verbinden. An einer dritten Stelle schreibt Origenes Ἰαή: *In psalm. II* Bd. II S. 539: ἔστι δὲ ὅτε τὸ Ἰαὴ κεῖται, ἐκφωνεῖται δὲ τῇ κύριος προσηγορίᾳ παρ' Ἕλλησι, ἀλλ' οὐ παρ' Ἑβραίοις, ὡς ἐν τῷ· αἰνεῖτε τὸν κύριον ὅτι ἀγαθὸς ψαλμός. κύριον γὰρ ἐνθάδε ἀντὶ τοῦ Ἰαὴ εἴρηκεν. καὶ ἔστιν ἡ ἀρχὴ τοῦ ψαλμοῦ παρ' Ἑβραίοις ἀλλελουΐα. Es ist nicht dieses Ortes, die griechischen Umschreibungen des Tetragramms vollständig zu geben; es sollen ausser Ἰάω nur solche angegeben werden, welche neben Ἰάω bei dem selben Schriftsteller vorkommen.

2) *Quaest. in I Paralip., Opp. ed.* Sirmond Bd. I S. 364. Theodoret nennt noch an einer zweiten Stelle (*De cur. Graec. aff. serm. II* Bd. IV S. 493), welche er aus Eusebius, dieser aus Porphyrius entnommen hat, den Gott Ἰάω. Da aber Eusebius (*Praepar. ev.* l. I c. 9 [Bd. I S. 67 *ed.* Gaisf.] u. l. X c. 9 [Bd. II S. 501]) Ἰευώ schreibt, so wird diese sonst nirgends vorkommende Schreibweise das Ursprüngliche sein, und Theodoret setzte dafür die ihm geläufige Umschreibung.

3) *Quaest. XV in Exod.* a. a. O. Bd. I S. 86. *Fab. haeret.* l. V c. 3 *fin.* Bd. IV S. 260: τὸ δὲ Ἀϊὰ [σημαίνει] τὸν ὄντα. τοῦτο καὶ ἀνεκφώνητον ἦν παρ' Ἑβραίοις. Σαμαρεῖται δὲ Ἰαβαὶ αὐτὸ λέγουσιν κτλ.. Die Bezeugung durch eine zweite Stelle macht an der erstern die von Vielen aufgenommene Variante Ἰάω unwahrscheinlich. Auch bei Origenes findet sich einmal Ἀϊά (*Hexapla, Exod.* c. VI, 1) ausser den drei oben erwähnten Schreibweisen desselben.

tur[1]. Ebenfalls das alttestamentliche Tetragramm will unter den Späteren ohne Zweifel Tzetzes (12. Jahrh.) wiedergeben, wenn er sagt: Ἑβραϊκῶς τὸ ἰάω ἀόρατον σημαίνει[2].

Auch bei den Ophiten und Valentinianern soll der Name Ἰάω sicher den israelitischen Gottesnamen ausdrücken, denn er kommt in Verbindung mit andern alttestamentlichen Gottesnamen vor. Irenäus nennt als die sieben Planetengeister der Ophiten: Jaldabaoth, Iao, Sabaoth (צְבָאוֹת), Adoneus (אֲדֹנָי), Eloeus (אֱלֹהִים), Oreus und Astaphäus[3], und in etwas anderer Reihenfolge hat die selben Archontennamen Origenes[4]. Die gleichen alttestamentlichen Gottesnamen erscheinen ferner in Verbindung mit Ἰάω bei den Phibioniten des Epiphanius, der als deren sieben Archonten folgende nennt: Ἰάω, Σακλᾶς[5], Σήθ, Δάδης, Ἐλωαῖος oder Ἀδωναῖος, Ἰαλδαβαώθ (nach Andern Ἠλιλαῖος), Σαβαώθ (nach Andern Ἰαλδαβαώθ)[6]. Schon Origenes urtheilt über diese Namen richtig: »Weder die Magie verstehend noch die Aussagen der heiligen Schriften unterscheidend, haben sie Alles unter einander gemischt: aus der Magie den Jaldabaoth

1) *In psalm. VIII, Opp. ed.* Martianay Bd. II S. 134.

2) *Chiliad. VII, hist.* 126. Dass sich Ἰάω als Name des Gottes des A. T. bei Plutarch im Symposion finde, wo von dem Gott der Juden allerdings die Rede ist, ist ein Irrthum Hengstenberg's (Authentie des Pentateuches Bd. I S. 227).

3) L. I, 30, 5 *ed.* Massuet: *Et nomina autem mendacio suo talia posuerunt; eum enim, qui a matre primus sit, Jaldabaoth vocari; eum autem, qui sit ab eo, Iao; et qui ab eo Sabaoth* [*magnum*]; *quartum autem Adoneum et quintum Eloeum et sextum Oreum, septimum autem et novissimum omnium Astaphaeum. Hos autem caelos et areothas* [ἀρετάς?] *et virtutes et angelos et conditores subjiciunt per ordinem sedentes in caelo secundum generationem ipsorum, non apparentes, regere quoque caelestia et terrestria.*

4) *Contra Cels.* l. VI c. 31 a. a. O. S. 654 ff. mit Auslassung des Ἀδωναῖος, der aber l. VI c. 32 S. 656 f. genannt ist.

5) D. i., wie Epiphanius bemerkt, ὁ ἄρχων τῆς πορνείας, von שָׂגַל; für das κ statt ג vgl. assyrisch *saklâti* »Frauen« = hebr.-aram. שֵׁגְלָתָא Plur. von שֵׁגַל, s. Schrader, Die Keilinschriften und das A. T. 1872 S. 183. Nach Bar Ali hiess die Venus inBabylonien (ודלבת) שגל, s. de Lagarde, Gesammelte Abhandll. 1866 S. 17 (statt דלבת, wofür eine Handschrift דלקת, ist mit Lagarde nach dem Δελέφατ des Hesychius, d. i. assyr. *dilbat*, zu lesen דלפת).

6) *Haeres.* XXVI, 10.

und den Astaphaios und den Horaios, aus den hebräischen Schriften den 'Ἰάω, 'Ἰά, wie er bei den Hebräern heisst, und den Sabaoth und den Adonaios und den Eloaios. Da aber die Widersacher Gottes nicht einsahen, dass die den heiligen Schriften entnommenen Namen Bezeichnungen des Einen Gottes seien, glaubten sie, wie sie selbst zugeben, dass 'Ἰαώ ein Anderer sei als Sabaoth« u. s. w.[1]. Darauf, dass Iao bei den Ophiten kein Anderer sei als der alttestamentliche יהוה, verweist auch dies, dass jenem nach Irenäus[2] die alttestamentlichen Propheten Samuel, Nathan, Jona, Micha untergeben sind.

Auf die Ophiten geht wahrscheinlich zurück der Archon *Iaô* in dem B. Pistis-Sophia; *Iaô* erscheint auch hier neben dem alttestamentlichen Gottesnamen Sabaoth und andern hebräischen Namen wie Jaldabaoth, Adonis[3]. Er wird unterschieden von dem ἐπίσκοπος oder ἄγγελος *luminis Ieû*[4], obgleich gewiss beide Namen auf יהוה zurückgehen. An der Spitze der dritten Sphäre des oberen κερασμός, des τόπος μέσων, steht der Archon *magnus Iaô* oder *magnus* ἡγούμενος μέσου, auch *Iaô* ἀγαθός genannt und unterschieden von einem zweiten nicht näher bezeichneten Archon *Iaô*. Ein dritter *Iaô*, wie der erste Inhaber des Ortes der Mitte, ist der *parvus Iaô* ἀγαθός, von welchem Jesus, als er in der Gestalt des Engels Gabriel auf die Erde herabstieg, damit er die Geburt des irdischen Jesus und seines Vorläufers Johannes bewerkstellige, die Lichtkraft erhielt, welche in Johannes wohnen sollte[5]. An zwei Stellen der Pistis-Sophia ferner redet Jesus seinen Vater, »den Vater aller Vaterschaft, das unbegrenzte Licht«, mit dem Namen Ιαω (und ωια) neben Ieû und Sabaoth an[6]. Dass an der ersten dieser beiden Stellen der Name erklärt wird: *haec est ejus* ἑρμηνεία: ἰῶτα: *universum exiit;* ἄλφα: *revertentur intus;* ωω: *erit finis finium*[7], kann für den Ursprung des Namens nicht von Gewicht

1) *Contra Cels.* l. VI c. 32 S. 656 f. 2) L. I, 30, 10.

3) Köstlin, Das gnostische System des B. Pistis-Sophia, in Baur-Zeller's Theol. Jahrbb. Bd. XIII, 1854 S. 185. 4) A. a. O. S. 55 f.

5) A. a. O. S. 56 f. 6) S. 357. 375 *ed.* Petermann. 7) S. 358.

sein. Wenn *Iaô* hier als Lichtwesen dargestellt wird, so hat dies seinen Ausgangspunkt darin, dass יהוה im A. T. als im Lichte wohnend und in Lichterscheinungen sich offenbarend bezeichnet wird.

Ebensowenig kann es zweifelhaft sein, dass da, wo **IAW** auf Amuleten, den sogenannten Abraxasgemmen, neben alttestamentlichen Gottesnamen, jüdischen Engelnamen oder den Namen der Patriarchen und anderer alttestamentlicher Personen vorkommt, mit jenem Iao das Tetragramm יהוה wiedergegeben werden soll, mögen nun diese gewöhnlich auch mit heidnischen Symbolen versehenen Amulete von christlichen Gnostikern herrühren, wie meist angenommen wird, oder auf eine unabhängig vom christlichen Gnosticismus entstandene Vermischung jüdischer und heidnischer Elemente zurückzuführen sein.

Auf keinem der mir bekannten Amulete mit dem Namen **IAW** kommt ein christlicher Ausdruck oder ein christliches Symbol vor. Um ein sicheres Urtheil über das Alter dieser Gemmen, Metallplättchen, Ringe u. s. w., die wohl alle als Amulete dienten, zu fällen, bedürfte es einer neuen Untersuchung ihres Schriftcharakters und ihrer Darstellungen, welche nach den vorhandenen Abbildungen bei Macarius[1], Montfaucon[2], Kopp[3], King[4] u. A. nicht genügend angestellt werden kann. Die Originale sind weit in Europa zerstreut und gehen, wie der Bericht von King zeigt, vielfach von einer Hand in die andere über. So mögen vielleicht auch Fälschungen darunter vorkommen. Es ist ferner nicht unmöglich, dass zuweilen neben Darstellungen von älterer

1) *Abraxas seu Apistopistus*, herausgeg. von Chifflet. Antwerp. 1657.

2) *L'antiquité expliquée et représentée en figures*. Paris Bd. II, 1722. *Livre III*: *Les Abraxas* S. 353 ff. — *Supplément* Bd. II, 1724 S. 209 ff.

3) *Palaeographia critica*, 4 Bände. Mannheim 1817—29. Ueber die Abraxasgemmen handeln Bd. III u. IV: *De difficultate interpretandi* 1829.

4) *The Gnostics and their remains*. London 1864. Enthält viel Material, das aber ohne Urtheil neben einander gestellt wird; die Etymologieen des Verfassers verrathen gänzlichen Mangel an Sprachkenntniss.

Hand erst später solche als Zaubermittel gebrauchte Namen wie **IAW** eingeschnitten sind. So weit sich nach den bisherigen Veröffentlichungen über Sprache und Schrift dieser Amulet-Inschriften mit dem Namen **IAW** urtheilen lässt, gehören sie alle einer spätern, vielleicht sämmtlich der nachchristlichen Zeit an. In den nachchristlichen Zeiten des griechisch-römischen Heidenthums gebrauchten, wie das dem Jamblichus zugeschriebene Buch *De mysteriis* erzählt[1], die Theurgen mit Vorliebe ägyptische und assyrische (d. i. syrisch-hebräische) Gottesnamen, eine Sitte, welche der Verfasser dieser Schrift desshalb vertheidigt, weil diese fremdländischen Namen weit mehr Emphase hätten als die griechischen, hauptsächlich aber weil von den Aegyptern und Assyrern die Götter viel früher angerufen worden seien als von den Griechen, daher also die Gottesnamen jener dem Wesen der Götter mehr entsprächen und den Göttern wohlgefälliger seien. Auch Origenes berichtet[2], die Aegypter redeten von dem Gott Abraham's, obgleich sie nicht wüssten, wer Abraham sei, das Selbe gelte von den Namen Isaak, Jakob, Israel: ἅτινα ὁμολογουμένως Ἑβραῖα ὄντα ὀνόματα, πολλαχοῦ τοῖς Αἰγυπτίοις ἐπαγγελλομένοις ἐνέργειάν τινα ἐνέσπαρται μαθήμασι. Er meint hier ohne Frage die Verbreitung dieser Namen nicht unter ägyptischen Gnostikern, sondern unter den ägyptischen Heiden[3]. Wenn er Recht hat mit der Behauptung, dass man in Aegypten den Gott Abraham's nenne, so ist dadurch das Vorkommen alttestamentlicher Gottesnamen im ägyptischen Heidenthum mindestens sehr wahrscheinlich gemacht. Die Darstellungen der Iao-Amulete zeigen vielfach ägyptische Götterbilder und Symbole, so dass sie sehr wohl von ägyptischen Heiden herrühren können. Es hat für die Zeit, da das sinkende Heidenthum in den verschiedensten Synkretismen eine Stütze suchte, durchaus nichts Auffallendes, jüdischen Gottesnamen auf heidnischem Boden zu begegnen, und wir bedürfen der Vermit-

---

1) *Sect.* 7, 4 f. S. 256 ff. *ed.* Parthey.
2) *Contra Cels.* l. I c. 22 S. 339 f.
3) Vgl. l. IV c. 33 S. 526 f.

telung des christlichen Gnosticismus zur Erklärung dieser jüdisch-heidnischen Mischungen durchaus nicht. Es ist selbst zweifelhaft, ob die Annahme berechtigt sei, dass Name und Darstellung des Abraxas (auf den Gemmen meist *Abrasax*), d. h. der heiligen Zahl 365 — abgebildet als menschliche Gestalt mit Hahnenkopf und auslaufend in zwei Schlangen statt der Beine, in der einen Hand gewöhnlich einen Schild, in der andern eine Geissel haltend — von den Basilidianern erfunden seien, welchen Irenäus den Abraxas zuspricht, ob nicht vielmehr die Basilidianer ein schon früher vorhandenes Gebilde sich angeeignet haben[1].

Von Inschriften auf Amuleten, wo **IAW** neben alttestamentlichen Gottesnamen u. s. w. steht, sind mir aus den Sammelwerken folgende bekannt geworden[2]:

1. Neben einem Abraxasbilde: **IAW ADWNAI ЄΛWAI** (Kopp § 690).

2. Neben dem Abraxasbilde: **CABAWΘ IAW** (ebend. § 878).

3. Neben dem Abraxasbilde eine Inschrift, welche **IAW** sowie **CABAWΘ** und **AΔWNЄOC** enthält (Bellermann[3] n. 1).

4. Neben dem Abraxasbilde: **IAW ABPACAΞ AΔWN ATA** »Iao Abrasax du bist Adon« (ebend. n. 10).

5. Neben dem Abraxasbilde **IAW** sowie **CABAW** statt σαβαωθ (ebend. n. 20).

6. Neben dem Abraxasbilde **IAW**, auf dem Revers **CABAWΘ** (King Taf. VI n. 8).

---

1) Vgl. Fr. Münter, Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker 1790. S. 203 ff., dessen vorsichtigem Urtheil über den Ursprung der sogen. Abraxasgemmen wir beistimmen; dagegen ist seine Erklärung des Namens Abraxas aus dem Koptischen unhaltbar.

2) Die griechischen Charaktere der einzelnen Gemmen sind verschieden. Da für unsere Zwecke diese Abweichungen irrelevant sind, sich auch nicht überall (gar nicht bei Bellermann) der Schriftcharakter der Inschriften ersehen lässt, geben wir alle Namen in der selben Schrift. Die selben Gemmen sind in den Sammelwerken oft wiederholt; was sich bei Kopp findet, citiren wir nach diesem, sonst nach Macarius, Montfaucon, Bellermann, King.

3) Ueber die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde. 3 Hefte 1817—19 (in Einladungsschriften des Berliner Gymnasiums zum Grauen Kloster). Ausser den Titelvignetten gibt Bellermann keine Abbildungen, sondern nur Inschriften.

20. Auf einem Ring **IAW CAW** (l. σαβαωθ?) **AΔWNI** (ebend. § 475).

21. **IAW** neben den Vocalen **AЄIHOYWAI** und **ΓABAWΘ** (l. σαβαωθ); auf der Rückseite **MIXAHΛ** (King S. 101).

22. **IAW** neben **COΛOMON CABAW** (Montf. Taf. CLXIV Fig. 3).

23. Der Name **IAW** neben **AΔWNAIOC** und **CABAWΘ** in der Inschrift eines Silberplättchens, deren Anfang lautet: ἐπὶ τοῦ μεγάλου καὶ ἁγίου ὀνόματος τοῦ ζῶντος κυρίου θεοῦ Δαμνανανοίου (sic) καὶ 'Αδωναίου καὶ 'Ιάω καὶ Σαβαώθ, worauf Beschwörungen gegen

denkmäler 1856 S. 268 ff.) diese Inschrift unbegreiflicher Weise einem italischen oder verwandten Dialekt zugesprochen und herausgelesen hatte, der Stein werde darin als Heilmittel angepriesen, hat dagegen Otto Jahn (Rheinisches Mus. f. Philol. 1856 S. 617 ff.) wieder geltend gemacht, dass die Inschrift, wie schon Kopp geurtheilt hatte, in eine Kategorie gehöre mit den sogenannten Abraxasinschriften. Ganz klar sind die ersten Zeilen des Steines von Arolsen:

IAω
ANAΛBA
ABΛANAΘ

— d. i. mit umgekehrt gelesener zweiter Zeile und doppelt gelesenem Θ: »Iao, Vater uns [bist] du« (so erklären wir das häufig vorkommende αβλαναθ, d. i. אב לן את, mit Bellermann, Gesenius, Lipsius, während Kopp und Jahn minder gut übersetzen: »*pater ad nos veni*«). Das Folgende: **CABAΘω** [sic] **AΔω-NAION ЄΛωAION** sind die bekannten Gottesnamen, vielleicht die beiden letzten mit Suffix I Plur.; wenn dann die Inschrift fortfährt: **ΛAKIωB BHABΛAAN**, so ist schwerlich mit Kopp zu erklären: לך איוב באבלא חן »*ad te Iob in luctu miserere*«. Wahrscheinlich sind auch dies Gottesnamen; das λακιωβ vermag ich nicht zu erklären; durch die leichte Aenderung **BHΛBAΛAN** kann im Folgenden gefunden werden: »Bel, unser Bal (d. i. Baal, Herr)«. Der Name Baal (בעל) wird als Basilidianisch genannt von Hieronymus im 29. Brief an Theodora; neben Armagil, Barbelo, Abraxas und Leusibora nennt er dort Balsamus d. i. בעל שמם (Βεελσάμης bei Philo Byblius und anderwärts) »Herr des Himmels« und *In Amos. c. III* nennt Hieronymus gleichfalls Balsamus. Im B. Pistis-Sophia ferner ist Χωνβαλ, d. i. Χων (Khunsu, der ägyptische Herakles) und בעל, ein Name des Planeten Jupiter (S. 362 *ed.* Petermann). Auch בַּל kommt in den Philosophumenen (V, 26 S. 218 *ed.* Duncker u. Schneidewin) vor in den Engelnamen Bel und Belias. — Dann folgen in der Inschrift die 7 Vocale; die letzten Worte:

CЄCЄNΓЄN
BAPΦAPAN
ΓHN

sind noch nicht befriedigend erklärt.

böse Geister, Krankheiten und bösen Blick folgen[1]. Δαμνανανοῖος ist ohne Zweifel eine Corruption von Δαμναμενεύς, einem Namen, der sich neben Ἰάω auf einer unten zu erwähnenden Gemme (S. 202 n. 5) findet und auf einem aus ganz ähnlichem Vorstellungskreise hervorgegangenen Zauberpapyrus[2]. Es ist ursprünglich der Name eines der idäischen Daktylen und gehört nach Hesychius zu den Ἐφέσια γράμματα, d. i. den auf dem Artemisbilde zu Ephesus eingegrabenen Formeln, welche nach Clemens Alexandrinus von den Daktylen erfunden sein sollen[3].

24. Eine Gemme, welche de Bourville i. J. 1848 in der alten Cyrenaica fand, trägt den Namen **IAW** neben **ABPAAM**, **ICAK**, **IAKWB**. Der Stein ist von der Grösse eines Zweifrankstückes. Auf der einen Seite stehen sechzehn Zeilen in griechischer Schrift, auf der andern wollte Bourville sechs Zeilen in alter libyscher Schrift erkennen und datirte den Stein aus sehr entfernter Zeit[4]. Allein Letronne[5], welcher allerdings nur einen undeutlichen Wachsabdruck der grösseren Inschrift kannte, woraus er diese nicht vollständig ersehen konnte, berichtigte jene Angabe dahin, dass die griechische Schrift einer sehr späten Zeit angehöre, dem vierten oder fünften nachchristlichen Jahrhundert. In dem sechzehnzeiligen Texte finden sich Z. 2 und 3 die angegebenen Patriarchennamen, **IAW** kommt öfters darin vor. Weiter waren zu erkennen verbindungslose Buchstaben (Vocale?), welche deutlich die späte Zeit der Inschrift bezeugen, wenngleich daraus

1) Mitgetheilt aus dem *Musée Napoléon III* von Fröhner, »Damnameneus ein Dämon, kein Gemmenschneider« im Philologus herausgegeben von Leutsch Bd. XXII, 1865 S. 546.

2) S. Parthey, Zwei griech. Zauberpapyri des Berliner Mus., in den Abhandll. der kgl. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1865, phil. u. hist. Abh.: Papyr. II Z. 162—164: ἐπίγραφε δὲ εἰς τὸν θρόνον εἰς τὰ ὑποκάτω ιηιε· αιω· αυ Δαμναμενεὺς αβραη· αβραω· αβραωα· δέσποτα Μουσῶ[ν] κτλ.

3) S. Fröhner a. a. O. S. 545. Vgl. Kopp § 504. Lobeck, *Aglaophamus* Bd. II S. 1163 f 1330 ff.

4) *Lettre de M. Vattier de Bourville à M. Letronne sur les premiers résultats de son voyage à Cyrène*, in d. *Revue archéolog.* Jahrg. V Thl. I, 1848 S. 153.

5) *Quelques notes sur la lettre de M. de Bourville*, ebendas. S. 280 f.

noch nicht sicher mit Letronne auf gnostischen oder kabbalistischen Ursprung zu schliessen ist. So weit Letronne nach einem Papierabdruck der andern Seite urtheilen konnte, finden sich dort keineswegs libysche Buchstaben, sondern vier Sterne (auf dem Steine wohl sieben); daneben erkannte er einzelne griechische Buchstaben.

25. Drei magische Figuren mit der Inschrift: **IA IA IAW AΔWNAI CABAWΘ** (Kopp § 763).

26. Eine weibliche Figur zwischen einem Vogel und einem Genius mit einer Inschrift, deren Anfang lautet: **IAW CABAWΘ AΔON** ... (ebend. § 860).

27. Eine am Kopfe geflügelte männliche Gestalt mit einer Schlange in der Hand, wohl ein Mercur; auf der Brust der Figur eine Inschrift, welche mit den Worten **IAW CABAW** anfängt (ebend. § 752).

28. Eine ähnliche männliche Figur mit Flügeln an den Füssen und am Kopfe, eine Schlange in der Hand haltend, auf der Brust unter andern die Worte: **IAWΘ CABAWΘ** (ebend. § 745). Diese Form ιαωθ statt ιαω, vielleicht nach Analogie von σαβαωθ mit dem schliessenden θ versehen, findet sich auch sonst. So schreiben die lateinischen Codices des Irenäus *Iaoth* und *Ioath*[1], und Irenäus unterscheidet in dem so geschriebenen Wort noch eine Aussprache mit langem und eine mit kurzem O: *Iaωth, extensa cum aspiratione novissima syllaba, mensuram praefinitam manifestat; cum autem per* ο *graecam corripitur ut puta Iaoth, eum qui dat fugam malorum significat*[2]. Ebenso lautet der Name in einer heilkräftigen Beschwörungsformel gegen Podagra und andere Leiden, die sich bei Alexander von Tralles (6. Jahrh. n. Chr.) findet: »Ich beschwöre dich bei dem grossen Namen Ἰαὼθ Σαβαώθ, dem Gott, welcher die Erde befestigte und das Meer mit seinen wallenden Strömungen festsetzte, welcher das Weib Loth's ver-

1) L. I, 4, 1.
2) L. II, 35, 3.

dorren liess und zur Salzsäule machte«[1]. Auch auf einem unten zu erwähnenden Papyrus des Leidener Museums findet sich ιαυουτ neben ιαω (S. 198 Z. 6 v. o.). Man scheint überhaupt eine Vorliebe gehabt zu haben für ein auf diese Weise angehängtes *th*, das vielleicht als Feminin-Endung dem Worte einen abstracten Sinn geben sollte; so ward בהות aus בֹּהוּ in 'Ιαλδαβαώθ (יַלְדָּא בהות) und Θαυθαβαώθ[2] aus Ταυθέ[3] (= assyr. *tihavti*, תְּהוֹם) und βαωθ (d. i. בהות); ebenso ist vielleicht der Name der kosmogonischen Potenz Μώτ bei Philo Byblius aus מו, d. i. מַי »Wasser« (vgl. מוֹאָב), entstanden, ohne dass es wirklich im Phönicischen eine bis jetzt noch nicht sicher nachgewiesene Femininbildung dieses Wortes gab[4].

29. Auf dem Revers einer Gemme die Inschrift **IAW CABAW AEHIOYW**; auf dem Obvers eine Gestalt auf einem Löwen über einer liegenden menschlichen Figur; daneben eine anbetende Gestalt; oben Halbmond und zwei Sterne (King Taf. II n. 1).

30. **IAW** neben **CABAW** und **AΔWNE** will King (Taf. VII n. 1) lesen auf einer Gemme, deren Obvers eine Gestalt mit vier Flügeln und einem Stabe in jeder Hand, auf einem Löwen stehend, deren Revers eine männliche Figur mit einem Löwen, eine anbetende weibliche Gestalt und darüber Sonne und Mond zeigt. Die beigegebene Zeichnung mit sehr undeutlichen Buchstaben lässt die Richtigkeit der Lesung zweifelhaft.

31. Auf der Rückseite einer Gemme, deren Obvers den Sonnengott auf der Quadriga und die Mondgöttin auf einem Zweige-

1) Bei Kopp § 473.

2) Origenes, *C. Cels.* l. VI c. 30 S. 654.

3) Kosmogonisches Princip in der babylonischen Kosmogonie des Eudemus bei Damascius, *De primis princip.* S. 384 *ed.* Kopp.

4) Vgl. oben S. 12. Delitzsch (bei Schuster, *De veteris Orphicae theogoniae indole atque origine.* Leipzig 1869 S. 94) hält diese Agglutination eines τ oder ϑ für eine Liebhaberei der Griechen in der Wiedergabe von Fremdwörtern. Allerdings sind nur so zu erklären Ὠσαμάθ LXX B: I Chron. 3, 18 = הוֹשָׁמָע und andere ähnliche Beispiele bei LXX; s. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta 1841 S. 97.

spann darstellt, eine Inschrift, welche anfängt: **IAW CABAWΘ ABPACAΞ**; die Fortsetzung ist undeutlich (King Taf. VI n. 5).

32. **IAW** unter einer nackten männlichen Figur mit vier Flügeln, die einen Krebs in der Hand hält; auf dem Revers die Engelnamen Μιχαήλ, Γαβριήλ, Κουστιήλ[1], Ραφαήλ (Macar. n. 24).

33. Auf der einen Seite ein Jupiter auf dem Throne mit Donnerkeilen und Adler, auf der andern die Inschrift **IAW CABAW** (Montf. Taf. CLIX Fig. 4).

Hierher dürfen ferner gezählt werden folgende Amuletinschriften:

34. Auf dem Obvers Horus dargestellt (wie S. 191 nn. 17. 18); am Rande steht einerseits **CABA**, andererseits nach Macarius ein liegendes **Є**, das aber sicher **W** zu lesen, also **CABAW**, auf dem Revers **IAW** (Macar. n. 39).

35. Neben **IAW** statt **CABPAW** jedesfalls **CABAWΘ** zu lesen: auf dem Obvers verschiedene Figuren: ein Wiedehopf u. s. w. (ebend. n. 44).

36. Auf der Vorderseite ein Rabe mit einem Zweig im Schnabel; auf der Rückseite: **IAW ABPACAΞ ΔOWNAI** (ebend. n. 19); das letzte Wort ist, wenn überhaupt richtig abgezeichnet, sicher mit Umstellung der beiden ersten Buchstaben und Verbesserung des zweiten zu lesen **AΔWNAI**.

37. Die von Kopp § 762 erklärte Inschrift ist jedesfalls zu lesen: Ενεβ Ιαω Αδωναι Μιχαηλ, obgleich ich das erste Wort nicht zu erklären weiss — schwerlich mit Kopp: *Enebia* (= הנביא »der Prophet«) *Oadonai* (וַאֲדֹנִי »und mein Herr«) *Michael*.

38. Auf dem Obvers Horus, umgeben vom Schlangenkreise, auf einem Scarabäus sitzend wie sonst auf dem Lotus; auf der Rückseite die Inschrift:

ΛHAXIM
AIΛHAI ||
W

1) Nach Bellermann's (III S. 31) guter Erklärung = קֹשֶׁט אֵל »Bogen Gottes« oder קֹשֶׁב אֵל »Wahrheit Gottes«.

Die erste Zeile, von rechts nach links zu lesen, ist klar: Μιχαηλ; die zweite ist wohl zu trennen: ΙΑΗΛ ΙΑ[ω]; der Anfang der zweiten Zeile ist defect, auch der erste erhaltene Buchstabe derselben ist nicht deutlich, eher der eine Strich eines **X** als ein **I**; auch hier stand also wohl **ΛΗΑΧΙΜ** = Μιχαηλ (King Taf. II n. 7).

— — —

Ein bilinguer (griechischer und demotischer) Papyrus des ägyptischen Museums zu Leiden[1], der ein magisches Ritual enthält und vielleicht gnostischen Ursprungs ist, hat die Worte: θεῶν ἁπάντων Ἰάων Σαβαώθ[2]. Reuvens hat noch an einer andern Stelle dieses Papyrus, die er nicht bezeichnet, die Worte: »Abrasax, Iao, Sabaoth« gelesen[3]. Dieses magische Ritual enthält ferner nach dem selben[4] die wie Eigennamen gebrauchten Formeln αβλαναθαναλβα und ακκραμμαχαμαρει (von denen die erste auf Amuleten sich sehr häufig findet), nennt die τξε (365) ὀνόματα τοῦ με-

1) Besprochen von Reuvens, *Lettres à M. Letronne sur les papyrus bilingues et grecs et sur quelques autres monumens gréco-égyptiens du Musée d'antiquités de l'université de Leide* (Leiden, Luchtmans 1830): *Lettre* I n. 75 [im Museum jetzt Papyrus I 384]. Der demotische Text dieses Papyrus, welcher in keinem Zusammenhang mit dem griechischen steht und älter ist als dieser, ist veröffentlicht von C. Leemans (*Aegyptische Monumenten van het Nederlandsche Museum van oudheden te Leyden*. Leiden 1846. Taff. CCXV—CCXXVII); der griechische sollte nach Leemans' Verheissung in dem inzwischen erschienenen, mir aber bisher noch nicht zu Gesicht gekommenen Bd. II der *Grieksche Papyrussen van het Museum* veröffentlicht werden. Die griechische Schrift ist nach Leemans a. a. O. S. 91 eher die des zweiten Jahrhunderts n. Chr. als einer späteren Zeit.

2) Columne 3 Z. 1. Reuvens (S. 22) liest: οτι ειμι θεος θεων απαντων ιαων σαβαωθ αδωναι α[β]ρα[ξ]ας als Beschwörungsformel im Munde des Magiers. Die Aussage wäre nicht befremdend; denn ägyptische Zauberformeln, in welchen der Beschwörende sich mit einem Gott identificirt, kommen häufig vor (s. Fr. Lenormant, *La magie chez les Chaldéens* S. 87 f.). Allein in den drei ersten sehr undeutlich geschriebenen Worten des überhaupt schwer zu entziffernden Papyrus habe ich bei Einsicht desselben im Leidener Museum Reuvens' Angabe nicht herauslesen können; von αδωναι sind nur die zwei ersten Buchstaben deutlich; im Folgenden ist ein Riss im Papyrus, so dass, wo Reuvens αβραξας findet, nur ein α am Anfang und ein σ am Ende zu lesen sind.

3) A. a. O. S. 24. 4) S. 23 f.

γάλου θεοῦ; es kommen darauf vor die sieben Vocale, in der gewöhnlichen Ordnung oder umstellt ιαυωεη, und wenn Reuvens[1] richtig gelesen, enthält der Papyrus auch den Namen Ἰησοῦς.

Auf einem zweiten ebenfalls bilinguen (demotischen und griechischen) Papyrus des Leidener Museums[2] ähnlichen Inhalts findet sich Ἰάω (sowie ιεου und ιαυουτ) neben Ἐλωαί, Σαβαώθ (σαβαω, ζαβαω, σαβαου, σαβαουθ). Es kommen darin weiter vor die Namen Ἀβρασάξ und βαλβηλ (vielleicht das ophitische βαρβηλώ), die Aufzählung der sieben Vocale und auch sonst Gruppen von Vocalen, wie ααα, ηηη, ιι, υη υη υη, υω υω υω — wie ähnliche Vocalgruppen auf Amuleten zahlreich vorkommen, ebenso in der Pistis-Sophia und wie bekanntlich bei den Marcianern den Vocalen besondere Bedeutung beigelegt wurde.

Der Name Ἰάω findet sich ferner in einem diesen Leidenern sehr gleichenden griechischen Zauber-Papyrus des Berliner Museums[3]. Es heisst dort[4]: ἄγγελε πρωτεύου Ζηνὸς μεγάλοιο Ἰάω, was wohl zu übersetzen ist: »Bote des ersten Zeus, des grossen Iao«, so dass nicht Iao, sondern der bis dahin angerufene Apollo mit ἄγγελε angeredet und Zeus mit Iao identificirt ist. Der Name IAѠ ist wohl weiter zu unterscheiden unter den Buchstaben IA | IE | IH | IA | Ѡ | A auf einer Figur, welche ein zweiter ganz ähnlicher Papyrus des Berliner Museums enthält[5]. Auf beiden Papyrus finden sich neben griechischen und ägyptischen Götternamen hebräische Gottesnamen: CARAѠΘ (l. CABAѠΘ, Pap. II[6]), Ἀδωναῖος (I Z. 310), Ἀδωναί (I Z. 303*), Ἐλωαῖος (I Z. 311),

1) S. 25.

2) Bei Reuvens n. 65, jetzt I 383, veröffentlicht von C. Leemans, *Aegyptische Papyrus in demotisch schrift met grieksche overschrijvingen uit het Nederlandsche Museum van oudheden te Leyden.* Leiden 1839.

3) S. Parthey, Zwei griechische Zauberpapyri des Berl. Mus., in den Abhandlungen der königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1865, phil. u. histor. Abh. S. 109 ff.

4) Papyrus I Z. 300.

5) A. a. O. S. 155; vgl. auch ιαω neben andern Vocalen Papyr. I Z. 326. II Z. 16.

6) Auf der Figur S. 155; vgl. II Z. 116: ζασσαβαωθ.

hebräische Engelnamen: Γαβριήλ (I Z. 302), Μιχαήλ (I Z. 301. II Z. 158), auf dem zweiten auch der Name Μοϋσέω (Z. 115), d. i. Mose; vgl. αβρααμ (I Z. 219) = Abraham (?). Sicher Christliches ist in keinem von diesen beiden Papyrus enthalten, man müsste denn in: ἀγαθὲ γεωργέ (I Z. 26) mit Parthey den heiligen Georg erkennen, dessen Verehrung in Aegypten weit verbreitet war[1].

Zuletzt sei noch erwähnt, dass Cassianus Bassius (unter Constantin VI im achten Jahrh.) in seinen Γεωπονικά erwähnt, die Ichthyophagen bedienten sich der Namen Ἰάω Σαβαώθ als eines Zaubermittels beim Fischfang[2].

3.

Nach so vielen Zeugnissen, welche einem gnostischen oder doch dem Gnosticismus verwandten Vorstellungskreise angehören und Ἰάω in Verbindung mit andern alttestamentlichen Gottesnamen bieten, dürfen wir trotz Movers' Widerspuch mit Sicherheit annehmen, dass dieses Wort überall bei den Gnostikern das alttestamentliche Tetragramm wiedergeben will, auch wo es nicht neben jenen andern Namen erscheint, so bei den Valentinianern, welche wahrscheinlich diesen Namen von den Ophiten überkommen haben[3]. Nach dem Bericht des Irenäus[4] wird Sophia, als sie das ihr entweichende Licht erfassen will, von Horos zurückgehalten, indem er ausruft: Ἰάω. Wenn Irenäus dazu bemerkt: ὅθεν τὸ Ἰάω ὄνομα γεγενῆσθαι φάσκουσιν, so hat dies für die Er-

1) Γεωργέ statt Γεώργιε kann kaum auffallen. Aber es könnte vielleicht eine Gottheit als dem Ackerbau günstig angerufen sein. Unmittelbar auf γεωργέ folgen (Z. 27) die Worte: ἀγαθὸς δ[αί]μων αρπον (?) [χνου]φι. Nach seinem Prädicat ἀγαθός scheint der γεωργός Genannte mit dem ἀγαθὸς δαίμων identisch, als dessen weitere Bezeichnung Parthey sicher mit Recht [χνου]φι ergänzt hat, d. i. Chnum oder Kneph, denn dieser ist nach Philo Byblius der ἀγαθὸς δαίμων. Chnum aber, der grünfarbige Gott, ist ein Spender der Fruchtbarkeit; er konnte also wohl γεωργός genannt werden.

2) L. XX c. 18 (Γεωπονικά. *De re rustica etc.* Basel [1539] S. 480).

3) Lipsius, Der Gnosticismus 1860 S. 114.

4) L. I, 4, 1.

klärung des Namens keinen Werth. Es ist auffallend, dass gerade der Zuruf 'Ιάω die Sophia zurückhalten soll. Vielleicht bedient sich Horos, d. h. der die Grenze oder Schranke Bezeichnende, des Namens, welchen der Gott des alttestamentlichen Gesetzes führte, um Sophia in die ihr gesetzlich zubestimmte Schranke zurückzuweisen. Das Selbe haben, aus Irenäus entnommen, Epiphanius[1], Tertullian[2] und Theodoret[3]. Tertullian fügt zur Erklärung des Ausrufes *Iao* hinzu: *quasi »porro Quirites« aut »fidem Caesaris«.*

In dem Abschnitt, wo Irenäus von den Marcianern handelt, findet sich eine Taufformel mit dem Namen Iao[4]. Der Wortlaut lässt es jedoch zweifelhaft, ob Irenäus sie den Marcianern oder irgend einer andern gnostischen Secte zuschreibt. Die Formel lautet griechisch: 'Εστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι καὶ λυτροῦμαι τὴν ψυχήν μου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ πάντων τῶν παρ' αὐτοῦ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ 'Ιάω, ὃς ἐλυτρώσατο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εἰς ἀπολύτρωσιν ἐν τῷ Χριστῷ τῷ ζῶντι — wo es schon an und für sich nahe liegt, an den alttestamentlichen Gottesnamen zu denken. Dass dieser wirklich gemeint sei, geht daraus hervor, dass in dem syrischen Wortlaut dieser Formel, welchen Irenäus transscribirt wiedergibt, für 'Ιάω die Aussprache *Jah*, die Abkürzung von יהוה, angedeutet ist. Das betreffende Wort lautet: μοσομηδαέα (*mosomeda*), von Harvey[5] unzweifelhaft richtig verbessert: [βα]σομη δαεα, d. i. בְּשְׁמֵה דְיָה »im Namen Iah's«[6].

---

1) *Haeres.* XXXI, 17.

2) *Adv. Valentin.* c. XIV. S. über die Abhängigkeit Tertullian's von Irenäus Ad. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Leipz. 1873 S. 61 f.

3) *Fabul. haeret.* I, 7; *ed.* Sirmond Bd. IV S. 199.

4) L. I, 21, 3.

5) Ausgabe des Irenäus Bd. I S. 184.

6) Den Namen Jahu (יהוא mit griechischem υ hinter י in dem Werthe von ου) hatte Hamaker (*Lettre à M. Raoul-Rochette sur une inscription en caractères phéniciens et grecs, récemment découverte à Cyrène.* Leiden 1825) lesen wollen auf einer angeblich in der Cyrenaica aufgefundenen bilinguen Inschrift, welche nach Inhalt und beigesetzten Symbolen auf eine gnostische Secte, etwa auf Ophiten, zu

Auf alttestamentlichen Ursprung wird **IAW** auch auf solchen Amuleten zurückzuführen sein, wo es sich ohne andere alttestamentliche Gottesnamen und ohne andere Spuren jüdischen Einflusses findet; denn die Schrift und meist auch die Symbole dieser Amulete stimmen ganz mit jenen überein, wo **IAW** in Gemeinschaft mit andern alttestamentlichen Namen gelesen wird. Das Wort findet sich ohne andere Spuren alttestamentlichen Einflusses auf Amuleten mit folgenden Darstellungen und Inschriften:

1. Auf einer Reihe von Amuleten mit dem Abraxasbilde, welche nicht in die Kategorie der oben (S. 189 ff.) aufgezählten gehören[1].

2. Die Buchstaben **IA**, jedesfalls verstümmelt aus **IAW**, als Ueberschrift eines Abraxasbildes; auf dem Revers Horus auf dem Lotus (King Taf. VII n. 4).

---

verweisen schien und durch welche auch Gesenius (*De inscriptione Phoenicio-Graeca in Cyrenaica nuper reperta ad Carpocratianorum haeresin pertinente commentatio.* Halle 1825) getäuscht wurde; letzterer las das betreffende Wort יחוטא = יחורא und erinnerte daran, dass nach Irenäus die sogenannten Kainiten, die extremste antijüdische Richtung des *Gnosticismus vulgaris*, den Judas Ischarioth mit ihren Offenbarungsträgern im A. T., d. i. mit Kain, Esau, den Sodomitern, zusammenstellten. Auch Matter nahm den Inhalt dieser Inschrift als eines echten Denkmals in seine Darstellung des Gnosticismus auf (*Histoire critique du gnosticisme* Bd. II S. 290 ff.). Durch andere später an die Oeffentlichkeit gebrachte ähnliche Inschriften wurde jedoch, zuerst von Boeckh (im *Index lectionum* der Berliner Universität für das Sommersemester 1832), jene *Inscriptio in Cyrenaica nuper reperta* als das Machwerk eines von Malta fabrikmässig ausgehenden Betruges aufgedeckt, und Gesenius selbst hat eingestanden, dass er hier einer groben Täuschung anheimgefallen (Halle'sche Allgem. Literat.-Zeitg. 1835 Bd. II S. 462 ff.). Das von Hamaker *Jahu* gelesene Wort ist übrigens nach dem maltesischen Alphabet ΙΕΟΟΥΑ (*Jeova*) zu lesen, wie sich auf einem andern Denkmale der selben Fabrik ΙΕΗΟΩΟΥΑ (*Jehoôva*) findet.

1) Macarius nn. 7. 8. 10. 11. 13. 14. 16. 95, wohl auch 97; Montfaucon Taf. CXLIV Figg. 1. 8; CXLVII Figg. 1. 3. 5. 8; CXLVIII Fig. 1; vgl. auch CLIV Fig. 8 (Abraxas mit Affenkopf); Bellermann nn. 3. 4. 5. 7 (auf dem Titel von Heft I). 8. 11. 12. 13. 14. 17. 38; Kopp §§ 589. 594. 713. 760. 774. 817; King Taf. I n. 7; V n. 5; Titelblatt n. 4; Abbildung zu S. 35 n. 7. Wir zählen diese Abraxasdarstellungen nicht einzeln auf, weil die Angaben darüber nicht überall die Gewissheit geben, dass nicht in den verschiedenen Sammelwerken zum Theil die gleichen gemeint seien.

3. Auf einer Tafel mit vielen Figuren: Abraxas, Horus, Affen u. s. w. (Montf. Taf. CLXVII Fig. 1).

4. Unter andern schwer zu combinirenden Buchstaben auf dem Revers einer Gemme, deren Vorderseite unter andern Worten **ΑΒΡΑCΑΞ** enthält und die Darstellung des auf einem Lotus sitzenden Horus; darunter ein Löwe (Kopp § 825).

5. Neben **ΑΒΡΑCΑΞ ΔΑΜΝΑΜЄΝЄΥC** auf einem in der Nationalbibliothek zu Paris befindlichen Blutjaspis, auf welchem ein Scarabäus dargestellt ist, umgeben von einer sich in den Schwanz beissenden Schlange [1].

6. Neben dem Worte **ΑΒΡΑCΑΞ** auf einer Gemme, deren Vorderseite einen Löwen zeigt (Macar. n. 28).

7. Neben dem Worte **ΑΒΡΑCΑΜ** (Kopp § 726).

8. Neben **ΑΒΡΑCΑΞ** auf einer Platte (Montf. Taf. CLXVII letzte Figur).

9. Auf der einen Seite einer nach Herrn A. Wiedemann's freundlicher Mittheilung im Karlsruher Museum aufbewahrten Metallplatte (jedesfalls identisch mit der von Kopp § 735 beschriebenen) neben den räthselhaften Worten οινθαραιλ οαμθυαχ. Die andere Seite trägt die Inschrift:

ΑΒΡΑCΑC
|| ΒΛΑΝΑΘ
ΑΝΑΛЄΛ [2].

10. Neben einer Chnubis-Schlange, wie wir sie S. 191 n. 14 fanden (Kopp § 880).

11. Neben einem auf dem Lotus sitzenden Horus (Macar. n. 41).

12. Unter einer Darstellung des Horus, welcher, die Geissel in der Hand, im Lotus sitzt auf dem Sonnennachen, der an dem einen Ende in einen Vogelkopf, an dem andern in einen Stier-

1) S. Fröhner im Philologus Bd. XXII, 1865 S. 546.

2) Das Ρ des ersten Wortes ist undeutlich; der erste Buchstabe des zweiten (Α) ausgekratzt (Kopp's Zeichnung gibt Α an: ΑΡΛΛΝΑΘ). Vielleicht ist das letzte Wort zu verbessern ΑΝΑΝЄΛ = חננאל; vgl. in der oben aufgeführten Reihe von Amuleten n. 9 (S. 190).

kopf ausläuft; oben die Sonne (oder ein Stern?) und der Halbmond (auf dem Stein eines Rings, King Taf. III n. 8).

13. Neben dem Horus; auf der Kehrseite ein Flussgott, vielleicht nach King's Vermuthung der Νεῖλος, dessen numerischer Buchstabenwerth wie αβρασαξ die Zahl 365 ergibt (ebend. Taf. VIII n. 2).

14. Auf einem Cubus mit sehr roher Gravirung: auf der einen Seite eine menschliche Gestalt mit einem Thierkopf, wohl dem eines Esels (Typhon), auf der zweiten eine Schlange, auf der dritten Horus im Lotus, auf der vierten der Name **IAW** (ebend. Taf. IX n. 1).

15. Unter einer bekränzten weiblichen Figur mit einem Stern auf der Stirne; ein Kind säugend, sitzt sie auf Wolken (?); hinter dem Kinde ragen drei Aehren hervor; zur Rechten ein Gefäss mit drei Aehren — wahrscheinlich eine Darstellung der Isis mit dem Horus, neben welchem wir schon oft den Namen Ἰάω fanden (Kopp § 545).

16. Zwischen zwei menschlichen Figuren; die eine, gewappnet, hält in der Hand einen Stab, auf welchem ein Vogel sitzt, die andere hat einen Eselskopf (?) (ebend. § 610), wahrscheinlich Horus mit dem ihm heiligen Sperber, dessen Kopf ihm auf altägyptischen Denkmälern eigen, und Set-Typhon, dem der Eselskopf zukommt; eine altägyptische Darstellung[1] zeigt Horus mit dem Sperberkopf, wie er den Typhon bei den langen Ohren gefasst hält und mit einem Stabe züchtigt[2].

17. Als wahrscheinliche Umlautung des Namens Ἰάω darf hier weiter erwähnt werden **IЄOY** neben einer auf dem Lotus sitzenden und strahlenumkränzten weiblichen Figur (ebend. § 611) —

---

1) Bei Hirt, Ueber die Gegenstände der Kunst bei den Aegyptern, in den Abhandlungen der königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1820—21 hist.-philol. Klasse. Taf. VIII Fig. 61.

2) Auf einer weiteren Darstellung des im Lotus sitzenden Horus liest King den Namen IAꞶ; seine Abbildung zeigt aber nur die Buchstaben ꞶA (Taf. XI n. 1).

vielleicht, wenn die Abbildung richtig, Isis in der sonst ihrem Sohne Horus zukommenden Stellung.

18. Unter andern Buchstaben soll nach King **IAW** zu lesen sein auf der Rückseite einer Gemme, deren Vorderseite eine von einer grossen Schlange umwundene mumienartige Gestalt zeigt (King Taf. III n. 1).

Andere Amulete mit dem Iao-Namen geben sich nicht so bestimmt als dem gleichen Vorstellungskreise angehörend zu erkennen; doch entspricht ihr ganzer Typus dem der bisher besprochenen, so dass wir hier wie dort 'Ἰάω für das alttestamentliche Wort halten dürfen. Derartige Bilder, neben welchen sich **IAW** findet, sind:

19. Eine nackte geflügelte und gekrönte menschliche Figur, auf einem Pferde reitend — vielleicht ein Sonnengott (Kopp § 463).

20. Eine weibliche Figur mit Füllhorn und Ruder (Fortuna); auf der andern Seite **IAWHЄ** (Montf. Taf. CLIX Fig. 1).

21. Eine ithyphallische Figur mit Falkenkopf, in der ausgestreckten Rechten einen kleinen Kynoskephalos haltend und auf einer gewundenen Schlange stehend (King S. 113).

22. Ein Baum, aus dessen Zweigen drei menschliche Köpfe mit Schlangen statt der Haare herauswachsen (Kopp § 467).

23. Ein aufgezäumtes laufendes Pferd — etwa die Sonne bedeutend (ebend. § 472).

24. Eine menschliche Gestalt mit zwei Eselsköpfen (?); daneben zwei anbetende Figuren, die auf zwei aus einem Gefäss hervorkommenden Schlangen knieen (ebend. § 595).

25. Eine zweiköpfige menschliche Figur mit abgehauenen Armen (ebend. § 757).

26. Ein geflügelter Priapus (ebend. § 832).

27. Ein kelchartiges Gefäss mit darauf liegendem Donnerkeil (Macar. n. 43).

28. Ein Affe (ebend. n. 58).

29. Ein von sieben Strahlen umgebener Menschenkopf mit Skorpionschwanz (ebend. n. 76).

30. Ein Ibis mit dem Caduceus des Hermes-Thoth (King Taf. V n. 2)[1].

31. Vielleicht sind die Buchstaben **IAW** auszusondern aus der schwer zu erklärenden Umschrift einer Gemme, in deren Mitte ein Löwe abgebildet ist, auf einer liegenden menschlichen Figur stehend (ebend. Taf. XI n. 4).

Ferner ist hier noch zu nennen: 32. eine Gemmeninschrift ohne Bild: **IAW AKA** wohl für **IAW ABA** »Iao Vater« (Bellerm. n. 26).

Neben den Abraxasgemmen möge hier noch angeführt werden, dass in einem aus mehreren bleiernen Blättern bestehenden Buche des Museum Kircherianum zu Rom eine Abbildung den Abraxas darstellt und die darunter stehende Inschrift mit **IAW** anfängt[2]. Wahrscheinlich wurde dieses bleierne Buch, das nicht ganz vereinzelt ist, zu magischen Zwecken verwendet[3].

Alle diese in der letzten Kategorie aufgeführten Gemmen, die sich wie auch die der ersten noch um viele vermehren lassen mögen, enthalten weder christliche oder jüdische Symbole noch weisen die Inschriften derselben, so weit sie solche ausser dem Namen ᾿Ιάω enthalten, auf christlichen oder jüdischen Einfluss hin. Da sie aber nach dem Typus ihrer Bilder und ihrer Schrift Verwandtschaft mit jenen Gemmen zeigen, wo wir sicher alttestamentliche Namen fanden, so dürfen wir annehmen, dass auch hier ᾿Ιάω dem alttestamentlichen יהוה entspricht, mindestens

---

1) Neben dem Ibis will King weiter lesen αβρασαξ; seine Abbildung gibt dazu kein Recht. Auf der andern Seite dieser Gemme eine offenbar satirische Darstellung.

2) S. King S. 147 ff. nach der Beschreibung von Matter.

3) Zwei ganz ähnliche bleierne Bücher sind abgebildet bei Montfaucon Taff. CLXXVII u. CLXXVIII (das erstere auch bei dem selben, *Palaeographia graeca* 1708 zu S. 180 ff.; vielleicht ist das zweite mit dem von Matter beschriebenen identisch). Bleierne Rollen mit ähnlichen Figuren wie in den von Montfaucon und Matter beschriebenen Büchern wurden im Jahre 1852 in einem Grabe der Vigna Massini zu Rom aufgefunden (s. King S. 149). Vgl. zu dem Gebrauch solcher *tabulae plumbeae* die von King angeführte Stelle aus Tacitus (*Annal.* II, 69), wo die Krankheit des Germanicus mit der Eingrabung seines Namens auf bleierne Tafeln in Verbindung gebracht wird.

kann aus diesen Gemmen nicht mit Kopp und King gefolgert werden, dass 'Ἰάω der Name einer heidnischen Gottheit sei. Zu wiederholten Malen haben wir allerdings 'Ἰάω auf Gemmen mit dem Horus-Bilde, das ganz der altägyptischen Darstellung des Gottes entspricht, gefunden; doch können wir Fr. Lenormant[1] nicht beistimmen, welcher daraus geschlossen hat, dass 'Ἰάω = יהוה ein phönicischer Name des »jugendlichen Gottes« (Adonis) war, der von diesem Gott auf die ähnliche ägyptische Vorstellung des Horus übertragen wurde. Dagegen spricht einmal, dass wir 'Ἰάω auf Gemmen gefunden haben, die keinerlei Beziehungen zum Horus enthalten, und weiter kommt die Darstellung des Horus mit der Bezeichnung **CABAWΘ** ohne **IAW** vor: auf der Gemme n. 35 bei Macarius ist Horus dargestellt, aus dem Lotus heraussteigend, die Rechte an den Mund gelegt, in der Linken den Nilometer, das Haupt mit Strahlen umkränzt; über dem Kopf ein Stern, zur Seite ein Stern und ein Halbmond, unten links eine Eidechse. Der Revers zeigt unter andern Worten, die wir auf diesen Amuleten öfters finden und die den Gnostikern geläufig sind (αβλαναθαναλβα und ακραμαχαμαρι)[2] den Namen **CABAWΘ** (bei Macar.: **CAKAWΘ**), nicht aber **IAW**. Diese Gemme mit ihrem unzweifelhaft alttestamentlichen σαβαωθ ist eine neue Stütze für die Vermuthung, dass auch 'Ἰάω auf den Horus-Gemmen des selben Ursprungs sei. Die Darstellung des Horus muss in dem synkretistischen Vorstellungskreise, welchem diese Amulete angehören, sehr beliebt gewesen sein. Noch viele andere Gemmen ohne den Namen 'Ἰάω zeigen ihn auf dem Lotus sitzend, ganz in der selben Weise wie die oben erwähnten, und neben ihm andere Figuren, welche sich ebenfalls auf den Amuleten mit dem Namen 'Ἰάω finden, so die Figur mit sechs Flügeln (Macar. n. 25), den Affen (ebend. n. 59. Montf. Taf. CLVIII Fig. 8. Kopp §§ 779.

---

1) *Lettres assyriologiques* Bd. II S. 190 ff.

2) Vgl. ακκραμμαχαμαρει in dem Leidener Papyrus (s. oben S. 197), etwa aus אֶקְרָא »ich rufe an«, עמק und מרי = τὸ βάθος τοῦ κυρίου μου zu erklären.

796), den Wiedehopf (Macar. n. 59. Kopp. § 779; vielleicht auch Montf. Taf. CLVIII Fig. 9. Kopp § 524), den Skorpion und Scarabäus (Kopp §§ 524. 779). Weiter kommen andere Gemmen mit dem Horusbilde vor, welche nicht so deutliche Spuren des selben Ursprungs aufweisen (z. B. Macar. n. 37. Montf. Taf. CLVIII Figg. 1. 10. 12. Kopp. IV S. 305). Alle diese Darstellungen sind keineswegs der Art, dass daraus der Schluss gezogen werden dürfte, Ἰάω sei ein specieller Name des Horus gewesen. Nur so viel können wir daraus entnehmen, dass an den Mythus von Horus, dem Gott des neuerwachenden Naturlebens, der in neuer Kraft auftretenden Sonne, welcher auf der Oberwelt an die Stelle seines durch die feindliche Naturmacht in die Unterwelt entrückten Vaters Osiris tritt — dass sich an diesen gern die Speculationen eines heidnisch-jüdischen Synkretismus anlehnten. Der Mythus von Osiris-Horus verbreitete sich, mit dem des Adonis vermengt, durch Griechen und Römer fernhin. Auch die christliche Gnosis mag sich seiner bemächtigt haben, wie sich Spuren dafür finden, dass sie sich an die ihm vielfach ähnlichen Mithraslehren anlehnte.

4.

In anderer Weise als Lenormant hatte schon Joh. Heinr. Voss[1] Ἰάω für einen aus יהוה entstandenen Namen des Dionysos und des häufig mit diesem verwechselten Adonis[2] gehalten, so aber, dass der Gott des Weinbau's und der Frühlingsgott diesen Namen von dem Gott des A. T. entlehnt haben sollen. Zur Zeit David's, dessen Macht sich bis an den Euphrat ausdehnte, soll der monotheistische Gottesdienst der Juden nach Babylon gedrungen und von dort — man erfährt nicht wie — nach Phrygien und Phönicien sich verbreitet haben. Die Geheimlehren der Dionysien sollen demnach auf die alttestamentliche Lehre zurückgehen. Diese

1) Antisymbolik S. 184 ff.

2) So z. B. bei Plutarch, *Sympos.* l. IV *quaest.* 5 § 3: λέγεται μὲν ὁ Ἄδωνις ὑπὸ τοῦ συὸς διαφθαρῆναι· τὸν δὲ Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσι.

abenteuerliche Vorstellung, welche alles geschichtlichen Anhalts entbehrt, richtet sich selbst.

Weit beachtenswerther dagegen ist es, wenn Movers[1], Schlottmann[2] und Oehler[3] Ἰάω als einen Namen des Adonis angesehen haben, nämlich in der Art, dass sie es für die Wiedergabe eines Gottesnamens יחוה oder יְחוֹ mit ח, nicht ה, erklärten, nach Movers von dem Hiphil »er macht leben«, nach Schlottmann von dem Kal »der Lebendige«. Dies soll ein Beiname des lebenerzeugenden Frühlingsgottes der Phönicier, des Adonis, gewesen sein, der von diesem auf den Dionysos übertragen worden. Der Sinn des Namens wäre der Vorstellung von diesem Gott ganz entsprechend. Allein sehen wir, ob יחוה oder יחו sich wirklich als Name des Adonis nachweisen lasse. Die Meinung, der Name Γαύας für Adonis bei Tzetzes[4] (ὁ Ἄδωνις Γαύας παρὰ Κυπρίοις) sei corrumpirt aus Ἰαύας und dieses so viel als Ἰάω = יחוה[5], hat Movers später mit Recht zurückgenommen[6];

1) Die Phönizier Bd. I S. 545 ff.

2) Das Buch Hiob 1851 S. 78. 134.

3) Artikel »Jehova« in Herzog's R.-E. Bd. VI, 1856 S. 457.

4) *In Lycophr.* 831.

5) Movers a. a. O. S. 545. Schon Hamaker (*Miscellanea Phoenicia* 1828 S. 186 f.) wollte Γαύας von dem Verbum חיה ableiten.

6) Artikel »Phönizien« bei Ersch und Gruber S. 390. Movers erklärt hier Γαύας aus גַּאֲוָן »der Hohe, der Erhabene«, von גאה »hoch sein« (גָּאוֹן »Hoheit« ist phönicisch nach *Poen.* V, 2, 67: *gune balsamem* »bei der Hoheit des Baal-Schamem«). Mit Γαύας vergleicht Levy (ZDMG. Bd. XXIII, 1869 S. 320) den vermeintlichen Gottesnamen *Ga* oder *Gah* (*Geh* in dem punischen Eigennamen עברגה »Gah (Geh) vergibt«, dem aramäischen אמתגא »Dienerin des Ga« und dem nabatäischen עבדאלגא. Auch Nöldeke (ZDMG. Bd. XXIV, 1870 S. 97) findet in dem letzten einen Gottesnamen גא von גאא mit vorgesetztem אֵל. S. dagegen Gildemeister, ZDMG. Bd. XXIII S. 152. Blau (ZDMG. Bd. XXVIII, 1874 S. 75) will eben diesen Gottesnamen erkennen in dem palmyrenischen Eigennamen בעלתגא; allein die mit Γαύας identificirte Gottheit *Ga* wäre ja ein männlicher Gott, und בעלתגא könnte, aus בעלת und גא zusammengesetzt, nur bedeuten: *domina Ga*, nicht etwa *domina* (*dei*) *Gae*, wie Chwolson (»Ein Relief aus Palmyra«, in *Mélanges Asiatiques tirés du bulletin de l'Acad. impér. des sciences de St. Pétersb.* Bd. VII, 1875 S. 442 f., aus dem *Bulletin* Bd. XX) richtig bemerkt, indem er der Erklärung aus בעל und תָּגָא »Krone« = Στέφανος den Vorzug gibt (übrigens betrachtet auch Chwolson den Gottesnamen *Ga* als gesichert). Es müsste

diese Lautumwandlungen wären in der That schwer zu begreifen[1]. Ebensowenig lässt sich erweisen, dass יהוה oder 'Ιάω ein Name des Dionysos war. Nach Movers und Schlottmann ist der Jubelruf der Dionysien εὖα zu erklären aus חַיָּה »Leben«, und der Gott selbst führte, wie Movers meint, darnach den Namen Ἴακχος = יהוה. Allerdings ist εὖα die genaue Transscription des hebräischen חַיָּה, wie die alexandrinische Uebersetzung den Namen der Mutter des Menschengeschlechtes mit Εὖα wiedergibt, und חַוָּה ist durch die Inschrift des Jechawmelek von Gebal als phönicische Nebenform für חַיָּה nachgewiesen. Allein der Ausruf εὖα oder εὐοῖ erklärt sich doch weit einfacher als bedeutungsloser Jubelruf, wie ἰαῦ, und Ἴακχος aus dem homerischen ἰάχειν »laut rufen«, womit wohl auch der Name Βάκχος verwandt ist[2]. Von jenem vielfach umgelauteten Jubelruf sind die Namen des Diony-

denn etwa *Ga* ein androgyner Gott gewesen sein (vgl. [מֶלֶךְ עַשְׁ]תֹּרֶת אֵל חַמָּן *Umm*. II). Allerdings legt der Umstand, dass Adonis auf Cypern Γαύας genannt worden sein soll, eine semitische Etymologie nahe; aber die vereinzelte Angabe des freilich wohlunterrichteten Tzetzes im 12ten Jahrh. n. Chr. ist eine unsichere Auctorität. Dass, wie Blau annimmt, Γαύας Name des Adonis auch in Byblus war, steht und fällt mit dem Zeugniss des Tzetzes; denn Lykophron spricht nur von einem „beweinten Grabe des Gauas« in Byblus, ohne über diesen Gauas Weiteres auszusagen. Die Existenz des Gottes *Ga*, dessen Cultus nach jenen weit zerstreuten Angaben sehr alt gewesen sein müsste und von dem sich doch nur wenige Spuren erhalten hätten, scheint uns vorläufig noch sehr zweifelhaft. Sollte es aber einen Gott *Ga* = Γαύας gegeben haben, so könnte dann sicher Γαύας nicht = 'Ιάω sein. Dass Γαύας ein semitisches Wort sei, ist wohl anzunehmen und die Ableitung von גאה jedesfalls die nächstliegende und besser als die von גוח, גיח *erumpere*, welche Maury (*Revue archéologique* Jahrg. V Thl. II, 1849 S. 695 f.) vorschlägt, wonach Adonis mit Gauas bezeichnet sein soll als *une personnification de l'émission séminale*. Derartige Bedeutungen finden sich in phönicischen Gottesnamen sonst nicht, während die Bezeichnung »der Hohe« ganz analog wäre den andern Namen des byblischen Gottes und den phönicischen Gottesnamen überhaupt.

1) Irrig ist von mir (*Jahve et Moloch* S. 63) die Angabe des *Etymologicum Magnum s. v.* Ἀῷος, dass bei den Cypriern Ἀῷ ein Name des Adonis sei, mit dem angeblichen Adonis-Namen 'Ιάω verglichen worden. Adonis hiess vielmehr so als Sohn der Eos (dorisch Ἀώς), als welchen ihn Phileas im *Etym. M.* a. a. O. bezeichnet. So erklärt auch Movers (Phönizier Bd. I S. 229; Artikel »Phönizien« S. 390) diesen Namen.

2) Preller, Griechische Mythologie Bd. I, 3. Aufl. S. 549.

sos Εὔας, Εὔιος, Εὔιμος, *Evan*, *Ebon*[1] abzuleiten, während Movers hier überall Bildungen von חַיָּה oder חַיִּים (Εὔιμος) findet. Wohl auch die Beinamen Ἰήιος und Ἠΐος[2] sind von einem Jubelruf abzuleiten, keinesfalls aber Ἰήιος mit Movers aus einem auf den Namen יִחְיֶה anspielenden Ausruf יִחְיֶה »er lebt«. Auch Apollo führte den Namen Ἰήιος, wohl in Folge der Anrufung: ἰὴ ἰὴ παιῆον, während die Griechen diesen Namen erklärten ἀπὸ τοῦ ἰᾶσθαι oder ἀπὸ τοῦ ἱέναι (vom Entsenden der Geschosse)[3]. Nach Movers[4] soll aus יִחְיֶה ferner entstanden sein das Wort Ὕης oder Ὕας, welches in Verbindung mit Dionysos und Attes vorkommt. So heisst nach der Meinung der Griechen Dionysos als der Regenspendende, als »Gott des Saftes und der Feuchtigkeit«, der nicht nur die Traube spendet, sondern die Vegetation überhaupt beschützt und als dessen Ammen und erste Mänaden die Hyaden, die Nymphen des feuchten Grundes, betrachtet wurden[5]. Hesychius erklärt: Ὕης, Ζεὺς ὄμβριος. Da der Name Ὕης in Verbindung mit dem ausländischen Dionysos-Namen Attes sich findet, liegt es allerdings nahe, an einen nichtgriechischen Ursprung des Wortes zu denken; nur lässt es sich keinesfalls aus יִחְיֶה erklären, und dass auch Semele, die Mutter des Dionysos, Ὕη genannt wird, spricht doch wohl für die griechische Abkunft. Dass Γύης (nach Movers[6] = Ὕης, יחיה) bei Hesychius ein Beiname des Dionysos sei, beruht auf einer irrigen Conjectur[7].

Für den von ihm vorausgesetzten Namen des Dionysos macht Movers[8] aufmerksam auf die bei Plutarch und Tacitus erwähnte Verwechselung des Dionysos mit dem Gott der Israeliten, die entstanden sei aus der Aehnlichkeit der Namen יִחְיֶה oder יְחוּ

---

1) S. die Belegstellen bei Movers, Phönizier Bd. I S. 546 f.

2) Bei Movers Bd. I S. 547 f.

3) Preller S. 195.

4) A. a. O. S. 548.

5) Preller S. 548. 583.

6) A. a. O. S. 547.

7) Γύης oder Γύγης, der Name eines der drei Hekatoncheiren, ist ein griechisches Wort, s. Preller S. 42 f. Ueber γύης bei Hesychius s. M. Schmidt z. d. St.

8) A. a. O. S. 545 f.

(Ἰάω) und יהוה. Allein diese Verwechselung ist vielmehr zurückzuführen auf das Symbol des goldenen Weinstocks im Tempel und auf einzelne Gebräuche des Laubhütten- und des Enkänienfestes. Wenn in dem Symposion des Plutarch[1] ein in die athenischen Dionysien Eingeweihter erklärt, dass der Gott der Hebräer kein anderer sei als Dionysos, und dies mit der Behauptung begründet, die Juden begingen wenige Tage nach dem Laubhüttenfest andere Feiern, welche sie geradezu die des Bakchos nennten (ἑορτὴν οὐκ ἂν δι' αἰνιγμάτων, ἀλλὰ ἄντικρυς Βάκχου καλουμένου), so meint er damit offenbar, wie Movers richtig gesehen, das Hallelu-jah-Rufen an dem achttägigen Laubhüttenfest selbst, welches ihn an das ἰακχεῖν, das ἰαῦ-Rufen, der Dionysien erinnerte. Ein dem alttestamentlichen Namen יהוה ganz ähnlicher Beiname des Dionysos ist daraus nicht zu entnehmen. Ueberdies legte die in späterer Zeit aufgekommene Sitte, am Laubhüttenfest einen Feststrauss aus einem Palmenzweig (Lulab), Myrten, Bachweiden und einer Orange (Ethrog) zu tragen, ferner der Fackeltanz im Weibervorhof den Vergleich mit Gebräuchen der Dionysien nahe. Jene Combination des Hallelujah-Rufes der Priester unter Posaunenschall mit dem Rufe der Dionysien ist deutlich zu erkennen, wenn der selbe Athener bei Plutarch weiter erzählt, die Juden feierten noch ein anderes Fest, an welchem sie Zweige und Thyrsosstäbe trügen und unter dem Getön kleiner Posaunen, wie die Argiver in den Dionysien, den Gott anriefen. Er meint das Fest der Tempelweihe, an welchem man nach II Makk. 10, 7 Thyrsosstäbe, schöne Zweige und Palmen tragend Hymnen anstimmte. Ob diese jüdischen Gebräuche wirklich, wie man angenommen hat, in der Makkabäerzeit aus den griechischen Dionysien entlehnt wurden, ist eine für unsern Nachweis gleichgiltige Frage. Der Anlass zur Verwechselung des Judengottes mit Dionysos ist klar, auch ohne die Annahme des Namens Ἰάω für den letztern. Ganz mit dem, was wir bei Plutarch fanden, stimmt überein, was Ta-

---

1) L. IV, 6, 2.

citus in der bekannten Stelle, wo er von den Juden handelt[1], als Grund der selben Verwechselung, die er selbst verwirft, anführt: . . *quia sacerdotes eorum* [*sc. Judaeorum*] *tibia tympanisque concinebant, hedera vinciebantur, vitisque aurea templo reperta, Liberum patrem coli, domitorem orientis, quidam arbitrati sunt, nequaquam congruentibus institutis: quippe Liber festos laetosque ritus posuit, Judaeorum mos absurdus sordidusque.*

Dionysos wurde identificirt mit einem phrygischen Gott, welchen die Griechen Σαβάζιος nannten und dessen Cultus weit durch das römische Reich sich verbreitete. Dieser Name hat Johann Heinr. Voss, der ihn aus צבאות erklärte, zur Bekräftigung seiner Meinung dienen müssen, dass der Ursprung der Dionysien in dem Jahwe-Cultus zu suchen sei, und umgekehrt ist die Bezeichnung Σαβάζιος durch Von der Alm[2] für die Behauptung verwerthet worden, dass Jahwe aus dem Iao-Sabazios, d. h. dem Dionysos, entstanden sei. Allein auch von diesen in die Luft gebauten Hypothesen abgesehen, könnte der Name Σαβάζιος, von dem alttestamentlichen Gottesnamen צְבָאוֹת (י״ה) abgeleitet, der Meinung zur Stütze dienen, dass Dionysos den Namen Ἰάω führte. Bestand einmal diese Namensverwandtschaft mit dem Gott der Israeliten und wurde er ihretwegen mit demselben verwechselt, so konnte es leicht geschehen, dass man ihm noch einen andern alttestamentlichen Namen beilegte. Allerdings findet sich ein Bericht aus Valerius Maximus[3], nach welchem man in Rom den Sabazius für den Gott der Juden hielt; es wird nämlich erzählt, der Prätor Cn. Cornelius Hispalus habe (i. J. 139 v. Chr.) die [Juden], welche den Dienst des Jupiter Sabazius hätten einführen wollen, aus Rom verwiesen. Allein dies ist nichts als eine Verwechselung des Sabazius sei es mit dem (Jahwe) Zebaoth [Sa-

1) *Hist.* l. V c. 5.
2) Theologische Briefe Bd. I S. 530.
3) L. I, 3, 2 nach dem Auszug des Paris, in Mai, *Script. Vet. nova collectio* Bd. III, 3 S. 7. *Judaeos* fehlt in zwei Handschriften.

baoth] sei es mit dem Sabbath der Juden [1]. Sabazius wird so bestimmt als eine phrygische Gottheit bezeichnet, dass sein Name weder von צְבָאוֹת noch von שַׁבָּת »Sabbath« noch von der den Juden heiligen Sieben (שֶׁבַע) abgeleitet werden kann. Vielleicht hat man nicht einmal an eine semitische Etymologie des Namens zu denken (die an und für sich bei den vielen semitischen Bestandtheilen der phrygischen Culte nahe läge) und ihn vielmehr aus dem Griechischen zu erklären. Die Griechen berichten, man habe an seinem Feste gerufen: εὐοῖ σαβοῖ, und nach Hesychius ist σαβάζειν (vielleicht von βάζειν »plaudern«) so viel als εὐάζειν [2]. Wenn im Symposion des Plutarch [3] der Sabbath mit Σάββοι in Verbindung gebracht wird, so beruht dies nur auf der Verwechselung des Gottes der Israeliten mit Dionysos.

Allein man hat ein weiteres Zeugniss dafür vorgebracht, dass Dionysos wirklich den Namen Ἰάω geführt habe und dass eben hieraus jene mehrfachen Verwechselungen mit dem Gott der Juden zu erklären seien. Macrobius nämlich (5. Jahrh. n. Chr.) beruft sich [4] für die Identificirung des Zeus mit Hades, Helios und Dionysos in einem orphischen Verse auf ein angebliches Orakel des Apollo Klarius, wo noch ein neuer Name des Sol hinzugefügt werde. Die vielbesprochene Stelle lautet:

Hujus versus auctoritas fundatur oraculo Apollinis Clarii, in quo aliud quoque Solis nomen adjicitur, qui in iisdem sacris ver-

---

1) Ebenso urtheilen über jenen Bericht des Valerius Maximus Marquardt (Becker u. M.), Handbuch der römischen Alterthümer Bd. IV, 1856 S. 90 und Fr. Lenormant, *Sabazius* in der *Revue archéol* N. S. Jahrg. XVI Bd. XXIX, 1875 S. 47. Für diese Erklärung spricht die verschiedene Wiedergabe der selben Stelle des Valerius M. in dem Auszug des Nepotianus bei Mai a. a. O. S. 98: *Judaeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati erant, idem Hippalus urbe exterminavit.* Hier geschieht des Sabazius keine Erwähnung. Die *sacra* mögen auf den Sabbath verweisen.

2) L. Georgii, Artikel »Sabazius« in Pauly's R.-E. der class. Alterthumswissenschaft Bd. VI, 1 S. 615 ff. — Fr. Lenormant (*Sabazius* in der *Revue archéol.* N. S. Jahrg. XV Bd. XXVIII, 1874 S. 300) leitet mit Lassen den Namen ab von sanskr. *sabbâi*, σέβομαι. Vgl. Preller S. 577.

3) L. IV, 6, 2.

4) *Saturn.* l. I c. 18 gegen Ende.

sibus vocatur 'Ιάω. *Nam consultus Apollo Clarius, quis deorum habendus sit, qui vocatur* 'Ιάω, *ita effatus est:*

Ὄργια μὲν δεδαῶτας ἐχρῆν νηπευθέα κεύθειν,
Ἐν δ' ἀπάτῃ παύρῃ σύνεσις καὶ νοῦς ἀλαπαδνός.
Φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν' Ἰάω,
Χείματι μέν τ' Ἀΐδην, Δία τ' εἴαρος ἀρχομένοιο,
Ἠέλιον δὲ θέρευς, μετοπώρου δ' ἁβρὸν Ἰάω.

Hujus oraculi vim, numinis nominisque interpretationem, qua Liber pater et Sol 'Ιάω *significatur, exsecutus est Cornelius Labeo in libro, cui titulus est: De oraculo Apollinis Clarii.*

Dieses Orakel wurde von Jablonski[1] für das Machwerk eines christlichen Gnostikers gehalten, weil 'Ιάω sonst nirgends als heidnischer Gottesname vorkomme. Seinem Urtheil schlossen sich an Tholuck[2], Vatke[3], v. Cölln[4], Hengstenberg[5], Gesenius[6]. Dagegen stellte der sonst so kritische Lobeck[7] in Abrede, dass die Verse von einem Juden oder einem Christen verfasst sein könnten, einmal weil dann schwerlich ein Cornelius Labeo — wahrscheinlich der von Augustin als Kenner der Götterlehre erwähnte, der zu unterscheiden ist von den beiden Rechtsgelehrten dieses Namens[8] — einen Commentar über dies Orakel geschrieben haben würde, und dann weil die Verse weit besser seien als alle untergeschobenen Erfindungen jüdischen oder christlichen Ursprungs, endlich stimme auch der Inhalt mit andern vorchristlichen Erklärungen von Gottesnamen überein. Nur statt des zweiten 'Ιάω will Lobeck Ἄδωνιν verbessern, damit so der fremd-

1) *Pantheon Aegyptiorum* 1750—52 l. II c. VI §§ 5. 6.

2) »Ueber die Hypothese des Ursprunges des Namens Jehovah aus Aegypten oder aus Indien«, in Tholuck's Litter. Anzeiger 1832 S. 222 (abgedruckt in Tholuck's Vermischten Schriften Bd. I S. 377 ff.).

3) Die Religion des A. T. 1835 S. 669.

4) Biblische Theologie Bd. I, 1836 S. 102.

5) Die Authentie des Pentateuches Bd. I S. 219.

6) *Thesaurus* S. 577.

7) *Aglaophamus* S. 460 ff.

8) S. Bynkershoek, *Opuscula*. Halle 1729 Bd. II S. 68.

ländische Gottesname erklärt werde durch vier einheimische. Für diese Conjectur könnte sprechen, dass neben dem zweiten 'Ιάω das Eigenschaftswort ἁβρός steht, welches öfters dem Adonis beigelegt wird [1]. Indessen kann Iao, der »höchste Gott unter allen«, auch als Abschluss der Reihe von Sonnengöttern dargestellt werden, in welchen er sich in den drei ersten Jahreszeiten offenbart, bis er sich am Ende des Sonnenlaufes unmittelbar kund gibt [2]; dafür spricht, dass die drei ersten Gottesnamen keine nähere Bezeichnung haben und nur dem letzten eine Eigenschaft (ἁβρός) beigelegt wird, womit er als der Gott bezeichnet zu sein scheint, dessen Bedeutung erklärt werden soll. Desshalb ist auch die Verbesserung von L. Janus z. d. St.: ἁβρὸς Ἴακχος zu verwerfen, obgleich sie zu der Bezeichnung des 'Ιάω als *Liber pater* passen würde. Mit Lobeck's Vertheidigung des Alters dieser Verse stimmen überein Movers [3], Renan [4], Colenso [5], Land [6], Fr. Lenormant [7].

Gegen Lobeck's Meinung lässt sich eine der oben erwähnten Gemmen (Kopp § 880) geltend machen, die, wenn sie auch nicht Spuren des christlichen Gnosticismus trägt, doch einer späten Zeit angehört und jüdischen Einfluss aufzuweisen scheint. Die Umschrift dieser Gemme mit der Chnubis-Schlange lautet: **IAW IA H ABPA IAXH IW ΦWΞ AW.** Es ist φωξ anstatt φως geschrieben, wie auch auf einer Gemme Μιθραξ vorkommt für Μιθρας [8]; das letzte Wort αω erklärt Kopp nach Hesychius mit ὑγεία; es ist aber wahrscheinlicher wie auch ιω ein Ausruf oder aber der bedeutsame Anfangs- und Endbuchstabe des Alphabets. Die In-

---

1) S. Beispiele bei Movers Bd. I S. 542, wozu hinzuzufügen: Nonnus, *Dionys.* l. VI v. 365.

2) Vgl. Land in *Theologisch Tijdschrift* 1869 S. 353.

3) A. a. O. S. 539 f.

4) *Mémoire sur Sanchoniathon* S. 315.

5) *The Pentateuch and book of Joshua, Part* V S. 279; *App.* S. 316 ff.

6) A. a. O. S. 347 ff.

7) *Lettres assyriologiques* Bd. II S. 193.

8) Kopp § 456.

schrift besagt also: »Iao, Ia, der volle Jubelruf, Io, Licht, AO.« Wir finden hier das Wort ἁβρός, welches Macrobius von Ἰάω gebraucht, auf den ια lautenden Jubelruf des Iao bezogen. Ueberdies wirft diese Inschrift ein neues Licht auf jene Verwechselung des Judengottes und des Dionysos, die wir bei Plutarch fanden; denn ἰαχή ist das Wort, welches speciell den Jubelruf des Iakchos oder Dionysos bezeichnet; der Ruf aber lautet hier Ἰά, eine Abkürzung von Ἰάω, und weist darauf hin, dass auch dort das Jah in dem Hallelujah der Priester für den Ruf der Dionysien gehalten wurde. — Wenn an der oben (S. 197) wiedergegebenen Stelle des magischen Papyrus von Leiden (I 384) wirklich mit Reuvens zu lesen wäre: θεὸς θεῶν ἁπάντων Ἰάων, so wäre dies eine Parallele zu der Bezeichnung des Iao als πάντων ὕπατος θεός bei Macrobius, und mag auch in dem Papyrus statt θεός ein anderes Wort zu lesen sein, so setzt doch der Genetiv θεῶν ἁπάντων eine ähnliche superlative Bezeichnung voraus.

Will man aber daran festhalten, dass das Orakel des Apollo Klarius einen Griechen vorchristlicher Zeit zum Verfasser habe, so folgt daraus durchaus nicht, dass Ἰάω hier ein anderer Gottesname ist als das יהוה der Israeliten. Dass Cornelius Labeo den Iao für Dionysos oder den Sonnengott hielt, beweist nichts. Höchstens könnte eine Hinweisung der Worte πάντων ὕπατος θεός auf den Adonis angenommen werden. Denn der Gott Ἐλιοῦν oder Ὕψιστος des Philo von Byblus[1], d. i. עֶלְיוֹן »der Höchste«, welcher nach Philo's Zeugniss zu Byblus verehrt wurde, ist nach dem, was Philo von seiner Zerfleischung durch wilde Thiere sagt, kein Anderer als der von Ebern zerrissene Adonis, dessen Cultus seinen Ausgangspunkt in Byblus hatte. Eben den selben meint Philo unter dem Namen Ἀγρούηρος oder Ἀγρότης[2], welcher nach ihm »vor andern (ἐξαιρέτως) der grösste der Götter bei den Bybliern genannt wurde«[3]. Da der Adoniscult zu Byblus seinen

1) *Fragment.* 2 §§ 12. 13 *ed.* C. Müller.
2) *Fragment.* 2 § 10. 3) Vgl. oben S. 36.

Mittelpunkt hatte und Adonis in der Nähe von Byblus von dem Eber zerfleischt sein soll, mag Adonis als μέγιστος θεός bezeichnet sein in einer Inschrift aus d. J. 43 n. Chr. (355 Seleuc.), welche im Libanon zu Kalaat Fakra zwischen Byblus und dem am Adonisflusse gelegenen Aphaka aufgefunden wurde: L. εντ Ἐπὶ Θολὸμ Ῥαββόμου ἐπιμελητοῦ ἐκ τῶν τοῦ μεγίστου θεοῦ ᾠκοδομήθη [1].

Die Bezeichnung als »Höchster« ist also dem Adonis speciell eigenthümlich und עליון wahrscheinlich der echte phönicische Name dieses Gottes, welchen die Griechen nach dem von allen Göttern gebrauchten ehrenden Beinamen אָדוֹן »Herr« den Ἄδωνις nannten. Allein noch mancher andere Gott wurde je nach den örtlich verschiedenen Culten als der Höchste bezeichnet, so dass hieraus keine Schlussfolgerungen für unser Orakel gezogen werden dürfen. Ist dasselbe nicht jüdischen oder christlichen Ursprungs und gehört es der classischen Zeit an, so müssen wir mit Renan [2] annehmen, dass der alttestamentliche Gottesname irgendwie einem Griechen bekannt und von ihm auf die höchste in den vier Stadien des Sonnenlaufes verschiedentlich sich offenbarende Gottheit gedeutet wurde. Renan erinnert an den orphischen Namen des Protogonos Ἠρικαπαῖος, dessen von Schelling und Movers vorgeschlagene Deutung aus dem alttestamentlichen אֶרֶךְ־אַפַּיִם kaum anzufechten ist; ob sein anderer Name Φανής mit Movers aus dem hebräischen פַן, פָּנִים als die Manifestation der Gottheit und nicht vielmehr von φαίνειν zu erklären sei, ist wohl sehr zweifelhaft. Dieser Erikapaios oder Phanes wird allerdings ganz ebenso wie Iao bei Macrobius als der im Naturleben sich offenbarende

---

1) Bei Boeckh, *Corp. inscript. graec.* Bd. III, 1853 n. 4525. Vgl. Movers, Die Phönizier Bd. I S. 543. Artikel »Phönizien« S 390. Renan im *Journ. Asiat.* Ser. V Bd. XIII, 1859 S. 264. Der Name Θολόμ braucht nicht mit Boeckh für eine Abkürzung von Βαρθολομαῖος erklärt zu werden, sondern entspricht dem alttestamentlichen תַּלְמַי, LXX Θολμαΐ, Θολομαί, bei Josephus Θολομαῖος; in Ῥάββομος ist wohl mit Movers eine Bezeichnung des Priesters, von רַב und בָּמָה, »Oberster der Höhe« zu finden. Für die Bezeichnung des Gottes von Byblus als θεὸς μέγιστος vgl. Renan, *Mission de Phénicie* 1864 S. 234 ff. 338.

2) *Mém. sur Sanchoniathon* S. 315.

Gott dargestellt[1]. Allein der Ἠρικαπαῖος kommt nur in der orphischen Theogonie des Hellanikus vor (aus dem 2. Jahrh. v. Chr.), die vielfach syro-phönicischen Einfluss zeigt und in welcher darum ein aus dem A. T. entnommener oder vielleicht, wie Delitzsch vorschlägt, dem אֲרִיךְ אַנְפִּין *longus facie* der Kabbala nachgebildeter Name nicht befremden kann[2]. Eher stimmen wir daher Kuenen[3] bei, nach welchem das Orakel der spätern Religionsmengerei angehört und einen den Orphikern geistesverwandten Heiden zum Verfasser hat.

Wie man über das Alter des besprochenen Orakels urtheilen möge, von einem nichtisraelitischen Gott könnte sein Iao nur dann verstanden werden, wenn dieser sich irgendwie anderweitig nachweisen liesse. Mit Unrecht hat Movers[4] dafür die bekannte Stelle bei Johannes Lydus[5] (geb. 490 n. Chr.) geltend gemacht, wo Iao als chaldäische Lichtgottheit bezeichnet wird. Sie lautet: Οἱ Χαλδαῖοι τὸν θεὸν [nämlich Dionysos, von welchem im Vorhergehenden die Rede war] Ἰάω λέγουσιν ἀντὶ τοῦ φῶς νοητόν· τῇ Φοινίκων γλώσσῃ καὶ Σαβαὼθ δὲ πολλαχοῦ λέγεται, οἷον ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους, τουτέστιν ὁ δημιουργός. Die selbe Angabe findet sich bei Cedrenus[6]. Nach Movers wäre hier Iao (d. i. יַחְוֶה »der Lebenspendende«) das Lichtprincip, der Lichtäther vermöge der Verwandtschaft von φῶς und ζωή in der orientalischen Vorstellung. Allein die Nennung von Ἰάω unmittelbar neben Σαβαώθ d. i. צְבָאוֹת, zeigt unwiderlegbar, dass wir es hier mit keinem andern Namen zu thun haben als dem alttestamentlichen יהוה. Da Johannes Lydus die Φοινικικά des Philo Byblius kannte[7], so mag die Meinung, dass diese Namen heidnische Gottheiten bezeichne-

---

1) Movers Bd. I S. 556 f.
2) S. Delitzsch bei Schuster, *Orphica theogonia* S. 98.
3) *De Godsdienst van Israël* 1869 Bd. I S. 399 ff.
4) A. a. O. S. 550 ff.
5) *De mensibus*, Μάρτιος c. V S. 83 f. *ed.* Schow.
6) Bd. I S. 296 *ed.* Bekker. Statt ἡ ἀώ ist zu lesen Ἰάω.
7) S. oben S. 8 f.

ten, aus dem Theile jener Schrift stammen, welcher Jüdisches behandelte (περὶ τῶν 'Ιουδαίων σύγγραμμα) und nach einem uns daraus erhaltenen Bruchstück darauf angelegt war, die Erzählungen des A. T. mit heidnischen Mythen zu combiniren[1]. Uebrigens tragen die Vorstellungen von Iao und Sabaoth bei Johannes Lydus noch die Spuren ganz anderer Einwirkung als der des nüchtern euemerisirenden Philo. Die Bezeichnung Sabaoth's als des über die sieben Himmel herrschenden verweist auf die wahrscheinlich aus babylonischem Planetendienst entstandene jüdische und gnostische Lehre von den sieben Himmeln. Die Phibioniten des Epiphanius[2] stellten sich den Archon Σαβαώθ als im siebenten Himmel wohnend vor, »den Schöpfer Himmels und der Erden und der auf ihn folgenden Himmel (τῶν μετ' αὐτὸν οὐρανῶν) und seiner Engel«. Dass ferner Johannes Lydus den Iao als φῶς νοητόν bezeichnet, erinnert sehr an die Bedeutung, welche Iao als Lichtwesen in der Pistis-Sophia einnimmt. Wenn Movers die Bezeichnung Iao's als einer chaldäischen Gottheit stützen will durch die Angabe des Aristotelikers Eudemus bei Damascius, welcher Ao unter den kosmogonischen Gottheiten der Babylonier nennt, so ist dies und die Erklärung des Namens Ao aus חַיָּה »Leben« hinfällig geworden, seitdem aus den Keilinschriften für den Ao des Eudemus der akkadische Gottesname 'I-a nachgewiesen worden ist[3].

Schlottmann scheint in dem Namen des kosmogonischen Princips Κολπία bei Philo von Byblus den vermeintlichen phö-

---

1) S. m. *Jahve et Moloch* S. 55; vgl. oben S. 39 f.

2) *Haeres.* XXVI, 16.

3) Aus dem gleichen Grunde ist die *Jahve et Moloch* S. 8 vorgeschlagene Zusammenstellung von *'I-a* und יחיה aufzugeben, welcher auch Tiele (»Max Müller und Fritz Schultze über ein Problem der Religionswissenschaft« Leipzig 1871 S. 43) das Wort redet; Jahwe ist nach ihm »am nächsten mit den beiden Himmelsgöttern Iao und Hu (= 'I-a) verwandt«, und den Namen »Hu oder Hiva« erklärt er (*Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten* S. 310 Anmk.) »der Seiende, der Lebende«, also von חיה, was, wenn *'I-a* ein akkadisches Wort, ebenso unmöglich ist, wie die von mir a. a. O. vorgeschlagene Ableitung von dem selben Verbum in dem Sinne »der Luftraum«.

nicischen Iachwe oder Iao erkennen zu wollen, wenn er jenes Wort übersetzt »Stimme des Mundes des lebendigen Gottes«[1], also doch wohl aus קול פי יחו, nicht aus קול פי יה, wie Andere, erklärt. Aber dass יָחוֹ zu Ια werden konnte, ist schwerlich denkbar, und zu der Bezeichnung des Κολπία als ἄνεμος bei Philo passt weit besser die Erklärung aus קול פִּיחַ »Stimme des Hauches«[2].

5.

Die versuchten Nachweise, dass Ἰάω auf einen andern Gottesnamen als יהוה zurückgehe, sind nicht stichhaltig, und wir glauben dargethan zu haben, dass es möglich sei, Ἰάω überall auf das alttestamentliche Tetragramm zurückzuführen. Allein war dieses wirklich ausschliesslich alttestamentlich, kam es nicht etwa, wie Lenormant[3] meint, in heidnischen Religionen vor, wenn auch nicht als Name des Adonis, so doch als der eines andern Gottes? Liesse sich dies nachweisen, so wäre zwar die Ableitung des griechischen Ἰάω von יהוה zuzugeben, nicht aber sein alttestamentlicher Ursprung mit Sicherheit zu behaupten. Nach Lenormant ist יהוה der Name eines Gottes, welchen die Syro-Phönicier aus Babylon überkamen. Nur so sei es erklärlich, dass auch die vom Mosaischen Gesetze abtrünnigen Israeliten ihren Gott יהוה nannten. Es sind vier Beweise, die Lenormant für seine Behauptung aufführt: 1) In den phönicischen Göttergeschichten des Philo von Byblus kommt der Gottesname Ἰευώ vor. — Schon Ant. Th. Hartmann[4] sprach diesen den Phöniciern zu. Allein mit dem Namen Ἰευώ, welcher sich nicht in den Fragmenten Philo's, sondern in dem Berichte des Porphyrius über Philo und seine angebliche Quelle, den Sanchuniathon, findet[5], ist kein Anderer als der Gott der Juden be-

1) Das Buch Hiob S. 82 f.
2) S. oben S. 13.
3) *Lettres assyriol.* Bd. II S. 192 ff.
4) Die fünf Bücher Mose's 1831 S. 156.
5) *Fragm.* 1 § 2 *ed.* C. Müller.

zeichnet; denn Porphyrius berichtet, Sanchuniathon von Berytus erzähle vollkommen wahrheitsgemäss von den Juden und ganz in Einklang mit ihren Oertlichkeiten und Namen, da er seine Mittheilungen entnommen habe von Hierombalos, dem Priester des Gottes Ieuo. Deutlich genug bezeichnet er mit diesem Hierombal einen Priester des Judengottes, welcher dem Sanchuniathon über sein eignes Volk berichtet habe. 2) Die zweite Beweisstelle, das Orakel des Apollo Klarius, kann, wie wir sahen, nicht zum Erweise eines ausserisraelitischen Gottes Iao dienen. 3) Bileam habe sowohl dem Baal (Num. 22, 41) als dem יהוה gedient. — Aus der angeführten Stelle geht nun allerdings noch nicht hervor, dass Bileam ein Diener des Baal war; Balak führt ihn auf die Höhen des Baal, und Bileam heisst den König dort sieben Altäre errichten (c. 23, 1), aber sein Opfer gilt nach dem Wortlaute des Berichtes dem Jahwe (v. 3). Ebenso führt wieder Balak den Bileam auf die Spitze des Peor (c. 23, 28), des dem Baal-Peor heiligen Berges, und diesmal nicht der Heiligkeit des Ortes wegen, sondern weil man von diesem Berge aus die Ebene überblickte; auch die hier auf sieben Altären dargebrachten Opfer (vv. 29 f.) gelten in Bileam's Sinne dem Jahwe (c. 24, 1). Aber allerdings war andererseits nach der alttestamentlichen Ueberlieferung Bileam Götzendiener; denn er wird Jos. 13, 22 nicht mit dem Prophetennamen geehrt, sondern als קֹסֵם bezeichnet. Wenn er trotzdem im Namen Jahwe's Israel segnet, so will die alttestamentliche Darstellung damit sagen, dass alle wahre Prophetie nur von dem wahren Gotte, dem Gott Israel's, gewirkt werden kann. Darum kann es nicht auffallen, dass in den weissagenden Worten Bileam's der Name יהוה genannt wird (c. 23, 8; 24, 6); allein schon ehe der Geist des wahren Gottes aus ihm redet, ist Bileam ein Werkzeug des göttlichen Willens geworden, und so erklärt er von vorn herein den Boten Balak's, nichts thun zu können, als was der Befehl Jahwe's ihn thun heisse (c. 22, 8); da er sich abhängig fühlt von dem göttlichen Willen, kann dies die alttestamentliche Anschauung nicht anders ausdrücken, als indem sie ihm den Na-

men des Gottes Israel's in den Mund legt, der allein den wahren Gott von den Göttern der Heiden unterscheidet. Daher spricht denn Bileam, auch wo er nicht in prophetischer Ekstase ist, wiederholt den Namen יהוה aus (c. 22, 13. 18 f.; 23, 3. 12. 26; 24, 13), und auch Balak nennt diesen Namen (c. 23, 17; 24, 11), den er aus dem Munde des Sehers vernommen. Wenn Bileam den Jahwe sogar seinen Gott nennt (c. 22, 18), so geschieht dies, weil er sich in Abhängigkeit von dem wahren Gott fühlt, und wenn er andererseits יהוה als den Gott Israel's bezeichnet (c. 23, 21), so unterscheidet er ihn damit deutlich von den Göttern seines Volkes. Die alttestamentliche Ueberlieferung bezeichnet Bileam zuerst als aus Mesopotamien herbeigerufen (Num. 22, 5. Deut. 23, 5), dann zählt sie — was schwer damit zu vereinbaren ist — ihn auf unter erschlagenen Midianitern (Jos. 13, 22). Aber wir können aus der Geschichte desselben weder entnehmen, dass יהוה in Mesopotamien noch dass er bei den Midianitern als Gottesname gebräuchlich war. Der Bericht des B. Numeri nimmt nur bei dem einen Bileam, nicht bei seinem Volke, die Kenntniss dieses Namens an, und dass Bileam ihn nennt, ist zwar ein für die alttestamentliche Anschauung von der Prophetie und der Geschichte sehr bedeutungsvoller, nicht aber ein historischer Umstand. 4) Lenormant's vierter Grund für die Annahme eines syro-phönicischen Gottes יהוה ist dieser, dass der König von Hamath, welchen der assyrische König Sarru-kinu besiegte, in der grossen Inschrift Sargon's zu Khorsabad und in der Inschrift des selben Königs zu Nimrud genannt wird *Ja-u-bi'di* (= יהובעד) und in der Cylinderinschrift Sargon's zu Khorsabad *Ilu-bi'di* (= אלבעד). Der Wechsel des Gottesnamens hat nichts Auffallendes; kommt er doch auch in israelitischen Eigennamen vor, und aus dem Gebrauch des Gottesnamens *Jahu*, ohne Zweifel = יהוה, geht, wie Schrader mit Recht bemerkt hat, keineswegs hervor, dass Jahu ein Gott der heidnischen Syrer war [1]. Da uns hierfür irgendwelche an-

1) Die Keilinschriften u. d. A. T. S. 3 ff. *Ja-u* hat das Gottheitsdeterminativ.

dere Andeutungen fehlen, ist es weit wahrscheinlicher, dass sie den Gott der Juden in ihren Götterkreis aufnahmen. Ebenso wäre über *Ja'lu* nach Schrader's Erklärung aus *Jahu-ilu*[1] zu urtheilen, den Namen eines damascenischen Königs in der Cylinderinschrift Asarhaddon's. Ebenso wird es sich ferner verhalten mit dem II Sam. 8, 10 aufgeführten Namen eines Königssohnes von Hamaṭh יוֹרָם »Jahwe ist erhaben«, wenn nicht die Angabe I Chron. 18, 10 vorzuziehen ist, wo eben der selbe genannt wird הֲדוֹרָם[2], ebenso ferner über den Neh. 2, 10 u. s. w. vorkommenden Namen eines Ammoniters טוֹבִיָּה, wenn dieser nicht etwa Proselyt war (was nach c. 13, 4 ff. kaum wahrscheinlich). Wie über diese Namen von Heiden liesse sich auch urtheilen über den Eigennamen יאל = יוֹאֵל auf einer Inschrift von Malta (*Melit.* V)[3], wenn der Name יוֹאֵל wirklich aus יַהְוֶה und אֵל zusammengesetzt und nicht vielmehr eine Participialform ist von יאל = وَأَلَ *se abdere et recipere in aliquem locum*[4], also *effugiens* bedeutet, entsprechend dem himjarischen Eigennamen ואל und denen der Sinai-Inschriften ואל und ויל. Ebenso wären ferner die phönicischen Eigennamen Ἀβδαῖος und Βιθύας oder *Bithias*, *Bitias* zu erklären, wenn hierin wirklich ein Gottesname *Ja* oder *Jah* zu finden wäre, und nicht mit Colenso[5] und Tiele[6] aus diesen Namen zu schliessen, dass Jahwe den Israeliten und Phöniciern gemeinsam war. Nimmermehr ist darin, wie Movers[7] will, der

---

1) Ebend. S. 5. Es gilt aber von diesem *Ja'lu* das weiterhin über יוֹאֵל Bemerkte.

2) חדורם ist entweder = חדר mit der Nominalendung *âm* (Ewald, Ausf. Lehrb. § 163 g) oder חדר רם. Man vergleiche die Beseitigung von Götzennamen aus israelitischen *nomm. propr.* in den Bb. Sam., s. oben S. 108 Anmerkung. Vielleicht nahm der Erzähler oder ein Abschreiber Anstoss daran, dass dem heidnischen Gott Hadar das Prädicat רָם beigelegt werde.

3) S. Schröder, Phön. Sprache S. 235. Wright in ZDMG. Bd. XXVIII, 1874 S. 143 f. u. anderwärts.

4) Nach Firuzabadi; s. Mühlau, *De proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine etc.* Leipz. 1869 S. 39.

5) *The Pentateuch etc., Part* V S. 280. יהוה und das fingirte יהוה sind nach ihm, im Unterschiede von Movers, identisch.

6) *Egypt. en Mesopotam. Godsdiensten* S. 556 f.

7) Bd. I S. 549.

von ihm erfundene specifisch phönicische Gottesname יהוה enthalten. Ἀβδαῖος der Name eines tyrischen Suffeten bei Menander, könnte allerdings so viel sein als עבדיה »Diener des Jah«, wie auch das inschriftlich vorkommende phönicische עבדי verkürzt sein kann aus עבדיה[1]; allein Ἀβδαῖος = עבדי kann auch bedeuten »Verehrer«[2] oder »sein Verehrer« (vgl. עבדא); schwerlich ist der punische Name Βιθύας oder *Bithias*, *Bitias* aus בתיה »Mann des Jah«, wie בתואל »Mann des El« zu erklären. Wahrscheinlich ist der Name verstümmelt aus *Bithybas* für *Bithybal*, d. i. בְּתִיבַעַל »Mann des Baal«[3]. Dass יהוה in dem Namen des Königs von Hebron הוֹהָם Jos. 10, 3 enthalten sei, wie Gesenius[4] vermuthet, ist unwahrscheinlich. Nach ihm ist הוהם = יְהוֹהָם »den Jahwe antreibt«; allein die Verkürzung von יְהוֹ in הוֹ kommt nur einmal vor, in הוֹשָׁמָע (I Chron. 3, 18), offenbar = »Jahwe erhört«, wo mit Olshausen[5] Beschädigung des Textes anzunehmen ist (LXX A: Ἰωσαμώ = יוֹשָׁמָע oder יְהוֹשָׁמָע). Eine durch Verderbniss des Textes entstandene Verstümmelung könnte mit Olshausen etwa auch für הוֹהָם angenommen werden[6], oder der Name ist ganz verderbt: LXX B hat Ἐλάμ, A Αἰλάμ. Vielleicht ist aber hier הוֹ = הוֹי wie Am. 5, 16., so dass der

1) Ueber die Endung ־יָ in Eigennamen als Abkürzung von יהוה vgl. Köhler, Die Weissagungen Haggai's 1860 S. 2.

2) So Hamaker, *Miscellanea Phoenicia* 1828 S. 174 f., vgl. jedoch S. 187.

3) Vgl. Schröder, Die phönizische Sprache S. 114. 152. — Auf dem phönicischen Denkmal von Byblus lautet der Name des Königs nicht, wie nach den ersten Nachrichten darüber von mir (Zeitschr. f. d. histor. Theol. Bd. XLV, 1875 S. 455 f.) irrig vermuthet wurde, יחומלך, sondern יחוּמלך, s. Cte de Vogüé, *Stèle de Yehawmelek* (*Extrait des comptes rendus de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*) 1875 S. 4—6. יחומלך aber wird mit De Vogüé zu erklären sein: »Melek schenke Leben.«

4) Handwörterbuch *s. v.*

5) Lehrbuch der hebr. Sprache S. 619.

6) Oder die erste Sylbe von יְהוֹ konnte etwa auch in nachlässiger Sprachweise abgeschleift werden (wie bei uns »Johannes« abgekürzt wird »Hannes«) und diese verkürzte Form mochte in einzelnen Fällen so constant gebraucht werden, dass sie schriftlich fixirt wurde. Aehnliche Abschleifungen kommen in andern Wörtern nicht selten vor, z. B. aus *Bêtlaḥmî* wird im Arabischen *Talḥamî*, s. Mühlau, *De proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis etc.* S. 40 f., wo noch andere derartige Fälle aufgezählt sind.

Name bedeutet: »Weh, er (ein Gott) setzt in Verwirrung« — eine Benennung, welche etwa zur Zeit eines Kriegsunglücks einem Kinde gegeben werden konnte, wie der ähnliche Name הוֹמָם (I Chr. 1, 39) oder הֵימָם (Gen. 36, 22), d. i. »Vertilgung« wohl aus irgendwelchen unglücklichen Umständen bei der Geburt zu erklären ist[1]. Jedesfalls ist der Name הוהם zu dunkel, als dass man daraus irgend einen Schluss ziehen könnte auf das Vorkommen des Jahwenamens bei Nichtisraeliten[2].

Der babylonische Gottesname, welchen Lenormant[3] als

1) Das Kind konnte etwa auch nach seinem besonders nachdrücklichen Geschrei genannt werden הִי הֹם in dem Sinne: »Ach, du Lärmer«, wie ähnliche Benennungen nach oft sehr geringfügigen Eigenschaften des Kindes oder unwichtigen Umständen der Geburt bei den Beduinen häufig vorkommen. Solcher Namen führt Wetzstein (Ausgewählte griech. und latein. Inschriften . . . in den Trachonen u. s. w., Abhandll. der k. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, Jahrg. 1863 philol. u. histor. Abh. S. 336 f.) eine ganze Reihe an: man vergleiche z. B. den Namen *Toʿêmis*, »der kleine Blinzer«, welcher einem bei der Geburt mit Augengeschwulst behafteten Kinde gegeben wurde.

2) Kaum gehören hierher die von Hamaker (S. 174 f.) zum Erweis der Aufnahme Jahwe's in den Olymp der Kanaaniter angeführten Namen des Hethiters אוּרִיָּה (II Sam. 11, 3 ff.) und des Jebusiters אֲרַנְיָה (II Sam. 24, 18), nach Hamaker = *capra Jehovae* oder *capra eximia* (!); denn diese beiden Männer können sehr wohl die israelitische Religion angenommen haben. Ueberdies herrscht betreffs des Namens des Jebusiters grosse Verwirrung. Die Form *Aranja* findet sich nur II Sam. 24, 18 im Kethib, während v. 16 das Kethib אורנה (LXX v. 16 und v. 18 Ὀρνά), das Keri beide Male אֲרַוְנָה hat. I Chron. 21, 15 ff. II Chron. 3, 1 findet sich die Form אָרְנָן (LXX auch hier Ὀρνά). Die Form ארניה kann also kaum in Betracht kommen. Da אֲרַוְנָה kein hebräisches Gepräge hat, so ist wohl mit Ewald (Geschichte Bd. III, 3. Aufl. S. 221) und Bertheau (zu I Chron. 21, 15) zu urtheilen, dass so der jebusitische Name des Mannes lautete, der dann vielleicht zu אוֹרְנָה oder אָרְנָן hebraisirt wurde. Gar nichts kann entnommen werden aus dem weiter von Hamaker geltend gemachten Namen einer von Josua eroberten kanaanitischen Stadt בִּזְיוֹתְיָה (Jos. 15, 28); möchte es auch möglich sein, ihn unter Vergleichung von פצה zu erklären: *liberationes, redemtiones Jehovae* (besser mit Gesenius *contemtus Jehovae* von בזה), so lautet er auch dann doch so, als sei er erst später von den Israeliten der Stadt beigelegt worden. — Am wenigsten kann hier in Betracht kommen der Name Ἰανίας (Hamaker S. 188 f.), welchen nach Josephus der vorletzte der Hirtenkönige in Aegypten trug; einige Codd. lesen Ἰαννάς, und die Etymologie beider Formen ist ganz unsicher. S. über die von Hamaker angeführten Beispiele auch Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches Bd. I S. 215 ff.

3) A. a. O. S. 194. Vgl. Derselbe, *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose* S. 65.

das Vorbild des Tetragramms ansieht, *Auv-kinuv* (הוא כינא) im Anfang der Borsippa-Inschrift, käme, selbst wenn Lenormant richtig gelesen haben sollte, für unsere Frage, ob das griechische Ἰάω aus dem alttestamentlichen יהוה oder aus einem andern gleich oder ähnlich lautenden Gottesnamen zu erklären sei, nicht in Betracht. Denn möchte sich immer jenes *Auv* aus הוה »sein«, das im Assyrischen sonst nicht belegbar ist, erklären lassen in der Bedeutung »das seiende (oder besser: beständige) Wesen« (*l'être existant*, von Lenormant mit dem *Svayambhû* der Inder verglichen), so konnte doch nur durch Vermittlung der hebräischen Bildung mit anlautendem Jod vom Imperfectum des Verbums der Name Ἰάω entstehen. Wie Lenormant hat früher den vermeintlichen Gottesnamen auch Oppert[1] gelesen und erklärt »das unveränderliche Wesen«; allein neuerdings[2] übersetzt er den Anfang der Borsippa-Inschrift: »Nebuchadnezar, König von Babylon, wahrhafter Völkerhirte«; er liest also nicht mehr *ribit Auv kinuv* »Knecht des Auv kinuv«, sondern *ri-'i-uv* (*ri-'i-a-uv*) *ki-i-nuv* »Hirte (רֹעֶה) wahrhafter«, eine Lesung, über die mir Dr. Friedr. Delitzsch freundlichst mittheilt, dass sie bei der Polyphonie des betreffenden Keilschriftzeichens ebenso möglich als die frühere und zweifellos richtig sei. Die Benennung *ri-'i-uv ki-'i-nuv* »treuer Hirte« kommt auch als Bezeichnung des Königs Sargon vor[3]. *Jahu* aber ist bis jetzt noch nicht, wie Finzi[4] und Schrader[5] angenommen haben, als assyrischer Gottesname nachgewiesen; denn jener auf den Keilinschriften vorkommende Name eines Königs von Hamath *Ja-u-bi'di* kann doch nicht dafür geltend gemacht werden[6].

1) *Journal Asiatique* Serie V Bd. IX, 1857 S. 133. 149.

2) Grundzüge der assyrischen Kunst. Basel 1872 S. 11 f.

3) Schrader, Keilinschr. und das A. T. S. 291.

4) *Ricerche per lo studio dell' Antichità Assira* 1872 S. 446.

5) Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. I, 1875 S. 316 ff.

6) Schrader a. a. O. wollte in dem Syllabar *W. A. I.* II, 4, 685—687 (s. Schrader, Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften 1872 S. 44) die Erklärung des Zeichens *NI* durch *ja-u* dahin verstehen, dass damit der Gottesname *Jahu*

Mit Lenormant stimmen Von der Alm[1], Colenso[2] und Land[3] insofern überein, als sie *Iao* = יהוה für einen kanaanitischen Gottesnamen halten. Während aber nach Lenormant schon Mose diesen Gottesnamen, dessen Ursprünge nach seiner Meinung in Babylonien zu suchen sind, geltend machte, gehört nach jenen das Aufkommen desselben bei den Israeliten erst der Zeit ihrer Sesshaftigkeit in Kanaan an. Lenormant will überdies nur den Gottes**namen** Israel's aus dem Heidenthum entlehnt wissen, während in crassester Weise Von der Alm den alttestamentlichen Jahwe ursprünglich nichts Anderes sein lässt als einen Naturgott gleich dem Dionysos.

Dafür, dass יהוה, wie Tiele[4] annimmt, der Gottesname der Keniter gewesen sei, fehlen die Beweise. Von den Kenitern — so argumentirt Tiele — lernte Mose, als er zu ihnen (Keniter = Midianiter) flüchtete, den Dienst des Jahwe kennen, der — ein ernster und strenger Gott — ganz verschieden war von dem üppigen Jahwe oder Iao der Phönicier. Weil jener der kenitische Gott ist, sieht Debora in ihrem Liede Jahwe aufbrechen aus Edom,

gemeint, somit dieser als assyrisch erwiesen sei. Ueber die Angabe jenes Syllabars verdanke ich der Freundlichkeit Dr. Friedr. Delitzsch's folgende Mittheilung: ‚Das betreffende Syllabar [vollständiger mitgetheilt von Friedr. Delitzsch, Assyrische Lesestücke 1876 S. 17 Z. 5—8] ist ein solches, dessen rechte Columne nicht, wie sonst die Syllabare, die assyrischen Sinnwerthe, sondern lediglich die in der linken Columne aufgeführten akkadisch-assyrischen Sylbenwerthe noch einmal und zwar mit semitischer Nominativendung wiedergibt. Das Zeichen *NI* wird hier in der linken Columne erklärt durch die akkadisch-assyrischen Sylbenwerthe *ni* und *ṣal* sowie durch *ili* = »Gott«; in der rechten Columne wird *NI* wie auch *NI NI* viermal erläutert durch *i*, wozu eine Variante bietet *ja-u*. Das besagt nichts weiter, als dass *NI* auch den Lautwerth *i* hat, was schon aus *IV. A. I.* II, 39, 51 c ersichtlich war; *ja-u* aber ist nichts Anderes als eben dieses *i* versehen mit der Nominativendung. Wie in ähnlichen Fällen *ši* zu *šu-u* (Lesestücke S. 18 Z. 53) und *ga* zu *gu-u* (ebendas. Z. 42) declinirt wird, so hier *i* zu *ja-u*. Der vermeintliche *Jahwe* sinkt hiernach zu einem י zusammen.‘

1) Theol. Briefe Bd. I S. 524 ff.

2) A. a. O. S. 269—284.

3) *Theol. Tijdschr.* 1868 S. 160 ff., 1869 S. 347 ff.

4) A. a. O. S. 555 ff.

d. i. aus der südwärts gelegenen Wüste, wo die Keniter wohnten. Nach der selben Wüste, auf den Horeb wandert desshalb Elia, um Jahwe zu schauen. Darum sind die Rechabiten, ein kenitischer Stamm, eifrige Jahwe-Verehrer. Mose's Schwiegervater Jethro oder Reguel war ein Kenit, Kaleb ein Kenizit, d. h. er gehörte einem den Kenitern engverwandten (?) Stamme an; Jael war eine Keniterin — daraus gehe eine enge Verbindung Israel's mit den Kenitern hervor. — Diese Belege können unmöglich jener Hypothese des kenitischen Ursprungs des Jahwe-Dienstes zur Stütze dienen. Wenn die Rechabiten wirklich Nichtisraeliten waren — woher wissen wir, dass nicht sie es waren, welche den Jahwe-Dienst von den Israeliten annahmen? Ihr Stammvater war, wie es scheint, jener Jonadab, Sohn Rechab's, unter Jehu. Zu dessen Zeit war auch nach Tiele der Jahwe-Dienst schon in Israel herrschend, während von dem Glauben der Vorfahren des Jonadab die Geschichte schweigt. Die Theophanie des Elia wird auf den Horeb doch wohl nur desshalb verlegt, weil dort das Gesetz gegeben worden. Wie sehr gehört weiter eine Verkennung aller Poesie dazu, um in der Schilderung des sein Volk durch die Wüste geleitenden Gottes bei Debora die Aussage zu finden, dass der Cult dieses Gottes aus jenen Gegenden zu den Israeliten gekommen sei. Die andern Angaben über die Keniter besagen nichts weiter, als dass diese mit den Israeliten sich enge verbanden und ihre Religion theilten. Um uns glaublich zu machen, dass diese Religion bei den Kenitern ihre Wurzeln habe, müsste zunächst aus andern als jenen alttestamentlichen Nachrichten gezeigt werden, dass Jahwe der Gott der Keniter war. Das aber wird sich wohl für alle Zeit nicht ermitteln lassen.

Alle bisher gemachten Versuche, יהוה von dem Gottesnamen eines andern Gottes abzuleiten, haben sich noch als unhaltbar erwiesen. Des verworrenen Röth[1] Erklärung des Tetragramms

1) Gesch. unserer abendländ. Philosophie Bd. I Noten S. 146. Einen bereitwilligen Nachsprecher hat er gefunden in Carl Twesten, Asiatische Culturvölker 1872 S. 576. 578.

aus dem koptischen *Ioh* »Mond«, einem Beinamen des Thoth, ist sprachlich unmöglich, da jenes Wort hieroglyphisch *âḥâ* lautet — abgesehen davon, dass es uns undenkbar erscheint, dass die Israeliten, bei welchen sich nur Gegensatz gegen die ägyptische Religion offenbart und welche die beste Lehre derselben, die von der Unsterblichkeit des Menschen, nicht annahmen, dass sie ihren monotheistischen Gottesbegriff den Aegyptern verdanken sollten. Die Versuche von De Wette, Vatke, J. G. Müller u. A., יהוה aus den arischen Gottesnamen von der Wurzel *div* zu erklären, dürfen als beseitigt angesehen werden. Es könnte höchstens in Frage kommen, ob etwa יהוה die Uebersetzung eines arischen Gottesnamens sei, wie Hitzig[1] darin das zendische *astvat* »der Seiende« (armen. *astuats*) erkennt. Allein יהוה bedeutet wohl ursprünglich nicht den Seienden, sondern ist mit Schrader[2] und Früheren hiphilisch zu erklären: »der Sein (oder Leben) Gebende«, und ob armen. *astuats* »Gott« und zend. *ahura* »Herr«, welches letztere Schlottmann[3] und Spiegel[4] mit יהוה vergleichen, ohne sich über ein Abhängigkeitsverhältniss dieser beiden Gottesnamen zu entscheiden, ursprünglich den Seienden bezeichne, ist nicht minder zweifelhaft[5]. Es könnte eher *ahura* (*astuats*) in dem Sinne »der Athemgebende« mit יהוה »der Sein (od. Leben) Gebende« verglichen werden; allein sanskr. *asura*, zend. *ahura* bezeichnet doch wohl die Gottheit als geistige (athmende[6]), nicht als Quelle des Lebens. Ein Zusammenhang der dem Namen יהוה anhaftenden Bedeutung mit jenen arischen Gottesnamen wird sich zunächst nur als möglich hinstellen lassen; zu beweisen ist er

1) Geschichte des Volkes Israel 1869 S. 81. Derselbe, Die Gottesnamen im A. T., in Hilgenfeld's Zeitschr. 1875 S. 9 f.

2) Artikel »Jahve« in Schenkel's Bibel-Lexikon.

3) Das Buch Hiob S. 129.

4) Eranische Alterthumskunde Bd. I, 1871 S. 459, vgl. Bd. II, 1873 S. 21 f. Anmk. 4.

5) S. Max Müller, Essays Bd. I, 1869 S. 142.

6) S. Roth, Die höchsten Götter der arischen Völker, in ZDMG. Bd. VI, 1852 S. 69 f.

nicht, und darum nicht wahrscheinlich, weil die Entlehnung (durch Uebersetzung) eines arischen Gottesnamens unmöglich, wie Hitzig will, in Aegypten und durch Mose statt gefunden haben könnte, sondern nur vor der Einwanderung der Therachiden nach Kanaan zu einer Zeit, als sie noch mit ihren Stammverwandten in Mesopotamien zusammenwohnten. Es wäre also zu erwarten, dass sich bei diesen die gleiche Entlehnung fände. Allein bei keinem der andern semitischen Völker ist, wie wir gesehen haben, der Name יהוה nachzuweisen. Ueberhaupt hat eine solche Entlehnung durch Uebersetzung eines fremdsprachigen Wortes für jene ältesten Zeiten nicht viele Wahrscheinlichkeit. Für unsere Frage aber, ob sich das Wort יהוה bei nichtisraelitischen Völkern finde, käme ein derartiger Zusammenhang mit einem arischen Gottesnamen gar nicht in Betracht. — Ueber die Mosaische Zeit hinaus lässt sich der Jahwe-Name auch bei den Israeliten nicht verfolgen. Er scheint in der That eine Bildung der Mosaischen Zeit zu sein; das יה in den angeblich vormosaischen Eigennamen der Chronik, wo schon ein Enkel Benjamin's den Namen Abija trägt (I Chron. 7, 8), darf füglich nicht in Betracht kommen, und auch der Name Morija kann proleptisch der Patriarchenzeit beigelegt worden sein. Wenn die Mutter Mose's den Namen יוֹכֶבֶד führt, so lautet dieser Name »Ruhm ist Jahwe«, wie Schrader[1] treffend bemerkt, ganz so, als ob er von ihr später bei dem bedeutungsvollen religiösen Wendepunkt des neu bekannt gewordenen Gottesnamens angenommen worden sei. Wie es sich aber mit dem Alter des Tetragramms bei den Hebräern verhalten möge — es fehlen bis jetzt ganz und gar die Beweise für den nichtisraelitischen Ursprung desselben.

6.

Wenn es nun als feststehend angenommen werden darf, dass bis jetzt kein anderer Gottesname bekannt ist als das alttestamentliche יהוה, aus welchem sich das griechische 'Ιάω erklären liesse, so fragt

1) Artikel »Jahve«.

sich doch weiter, ob vielleicht auf die Aussprache des Tetragrammaton durch Ἰάω die Combination mit einem ähnlich lautenden heidnischen Gottesnamen Einfluss gehabt habe. Lipsius[1] hat mit aller Zurückhaltung die Vermuthung ausgesprochen, dass Iao als Name eines der ophitischen Planetengeister bei Origenes[2] mit dem erwähnten koptischen *Ioh* als Bezeichnung des Mondes zusammenzustellen sei. Die Nebeneinanderstellung des Iao mit andern alttestamentlichen Gottesnamen bei den Ophiten des Origenes stellt es, wie wir sahen und wie Origenes es auffasste, ausser Frage, dass dort mit Iao der alttestamentliche Gottesname gemeint sei. Aber vielleicht wurde der auslautende Vocal aus dem koptischen Wort herübergenommen. Ohne diese Combination der Namen Ἰάω und Ioh haben schon früher Neander[3], Matter[4], dann Gruber[5] aus dem bei Origenes an Iao gerichteten Gebete seine Bedeutung als Genius des Mondes entnommen. Um diese Deutung, also die etwaige Beeinflussung der Endung ω durch *Ioh* zu prüfen, müssen sämmtliche Planetengeister erklärt werden. Bei Origenes ist die Reihenfolge: (Adonaios) Jaldabaoth, Iao, Sabaoth, Astaphaios, Ailoaios, Horaios. Richtig hat aber Lipsius[6] gesehen, dass Adonaios an viertletzter Stelle zwischen Sabaoth und Astaphaios zu stellen sei, weil von Sabaoth als dem Beherrscher der fünften Region übergegangen wird zu Astaphaios als dem Beherrscher des dritten Thores und der des vierten überhaupt nicht genannt ist. Jaldabaoth macht also hier wie bei Irenäus[7] den Anfang, und dieser weicht nur darin ab, dass er Astaphaios nach Horaios stellt. Bestimmt ist bei Origenes allein für Jaldabaoth die planetarische Bedeutung angegeben; denn zu dem Gebet an Jaldabaoth fügt er die Bemerkung hinzu:

1) Ueber die ophitischen Systeme, in Hilgenfeld's Zeitschrift 1863 S. 449.
2) *Contra Cels.* l. VI c. 31 S. 654 ff. *ed.* De la Rue.
3) Gnostische Systeme 1818 S. 252.
4) *Hist. critique du gnosticisme* Bd. II S. 231.
5) Die Ophiten 1864 S. 58. 105 ff.
6) A. a. O. S. 446. Gnosticismus S. 115.
7) L. I, 30.

φασὶ δὲ τῷ λεοντοειδεῖ ἄρχοντι συμπαθεῖν ἄστρον τὸν Φαίνοντα. Der Name Φαίνων wird bekanntlich dem Planeten Saturn beigelegt[1]. Dazu stimmt, dass Jaldabaoth angeredet wird als »erster und siebenter«; Saturn ist der am höchsten kreisende Planet, kann also mit Fug als Gebieter der siebenten Zone betrachtet werden. Der »erste« ist er aber zugleich, denn Saturn spielte als Unheilsplanet die wichtigste Rolle in der Astrologie der Chaldäer. Seine Identificirung mit dem Judengott Jaldabaoth erklärt sich leicht, da dessen heiliger Tag, der Sabbath, zugleich der Tag des Saturn war. Tacitus[2] erwähnt, dass aus dem gleichen Grunde Einige den Saturn für den Gott der Juden gehalten hätten[3].

---

1) Dass der Archon des Phainon, d. i. des Saturn, hier λεοντοειδής genannt wird, scheint sich zu beziehen auf die orphische Vorstellung des Chronos, von welcher Athenagoras (*Supplicatio pro Christianis* c. XVIII S. 84. 86 *ed.* Otto) berichtet: nach Orpheus ist das Wasser das Princip des Alls; aus dem Wasser entstand Schlamm; von beiden wurde erzeugt ein Thier, δράκων προσπεφυκυῖαν ἔχων κεφαλὴν λέοντος [aus Damascius, welcher (*De prim. princip.* S. 381 *ed.* Kopp) das Selbe berichtet, ist nach Zoega einzuschieben: καὶ ἄλλην κεφαλὴν ταύρου], διὰ μέσου δὲ αὐτῶν θεοῦ πρόσωπον, ὄνομα Ἡρακλῆς καὶ Χρόνος. Ueber mehrere Abbildungen wahrscheinlich eben dieses Chronos in Menschengestalt mit Löwenkopf und von Schlangen umwunden, siehe Zoega's Abhandlungen, herausg. von Welcker 1817 S. 193 ff. Freilich ist, wie Lipsius (Ophit. Systeme S. 449) bemerkt, bei Athenagoras und Damascius nicht von Kronos oder Saturn, sondern von einem Chronos die Rede. Allein wie leicht konnte dieser Chronos mit dem Planeten Saturn identificirt werden auf diesem Gebiet, wo die verschiedensten Vorstellungen in einander überfliessen. So erscheint auf einer Gemme der löwenköpfige Gott ganz in der Stellung des Horus, der sonst als ΙΑΩ und CΑΒΑΩΘ bezeichnet wird und mit dem Chronos noch weniger gemein hat als Kronos oder Saturn. S. diese Gemme bei Spon, *Miscellanea eruditae antiquitatis* 1685, *sect.* I *art.* V S. 16: die löwenköpfige Gestalt, in der einen Hand ein Winkelmaass, in der andern einen Kopf mit Mondsichel, sitzt gleich Horus auf dem Lotus, auf jeder Seite drei Vögel, darüber die Vocale ΑΕΗΙΟΥΩ, darunter ΟΤ | ΙΗΛ (= אֹתִי אֵל »mein Zeichen [Panier] ist Gott«), Alles umschlossen von einer Schlange, die sich in den Schwanz beisst. Ein ganz ähnliches Amulet ist beschrieben in dem von Parthey herausgegebenen Berliner Zauberpapyrus I Z. 143 ff.

2) *Hist.* l. V c. 4.

3) Es kann auffallen, dass die Ophiten den Planeten Saturn mit dem Demiurgen identificirten, da in der Astrologie Saturn ausschliesslich als zerstörendes Princip auftritt; die assyrisch-babylonischen Keilinschriften haben für diesen Charakter des Saturn (Adar) allerdings noch keine Zeugnisse beigebracht; aber die phönicische Vorstellung, welche den zerstörenden (?) Moloch in späterer Zeit mit Saturn

Die Bestimmung der übrigen Archonten wäre nun von diesem sichern Ausgangspunkte aus sehr einfach, wenn wir annehmen dürften, dass sie nach einer feststehenden Reihenfolge der Planeten geordnet seien. Am nächsten liegt es, an die noch uns geläufige Folge der Planeten zu denken, die den Wochentagen ihre Namen gegeben hat. Diese Reihenfolge ist uralt; sie findet sich schon in einer assyrischen Liste der Planetengötter, wo sie folgendermaassen angeführt werden: Samas (Sonne), Sin (Mond), Nergal (Mars), Nebo (Mercur), Königsstern (Jupiter), Glanzstern (Venus), Adar (Saturn)[1]. Indess ist diese Reihenfolge bei den Babyloniern und Assyrern durchaus nicht immer eingehalten worden[2].

Die Reihenfolge, welche in den Namen unserer Wochentage beobachtet wird, nur umgekehrt, (Saturn, Venus, Jupiter, Mercur, Mars, Mond, Sonne) findet sich in der von Celsus bei Origenes erwähnten κλίμαξ ἑπτάπυλος (so ist zu lesen statt ὑψίπυλος) der Mithras-Mysterien, durch deren sieben Thore die Seelen hindurchzugehen hatten[3]. An diese sieben Mithras-Thore scheint die Beschreibung der sieben ophitischen Archonten bei Origenes sich anzuschliessen, da auch diese als Beherrscher von Thoren gelten. Es ist somit nahe gelegt, auch bei den ophitischen Archonten die gleiche Reihenfolge zu suchen. In beiden Aufzählungen stimmt zunächst weiter, dass das erste der Mithras-Thore dem Saturn gehört und dass nach Origenes an der Spitze der ophitischen Archonten Jaldabaoth, d. i. Saturn, steht; freilich wird an-

identificirte, mag für jene Angaben geltend gemacht werden (s. m. *Jahve et Moloch* S. 37 f. 47 f.). Es scheint eine der bei den Griechen öfters vorkommenden Verwechselungen des assyrisch-babylonischen Bel (und phönicischen Baal), welcher als Demiurg betrachtet wurde, mit Kronos vorzuliegen, wenn Damascius bei den Phöniciern wie bei den Orphikern den Kronos als Demiurgen aufgefasst sein lässt (s. *Ruelle*, *Excerpta novem e Damascii libro* περὶ πρώτων ἀρχῶν in der *Revue archéologique* N. S. Jahrg. I Bd. II, 1860 S. 198 f.). Ebenso mag auch die Vorstellung der Ophiten von Saturn entstanden sein.

1) Schrader, Assyrisch-Biblisches, in Theolog. Stud. und Kritik. 1874 S. 337.

2) Ebend. S. 337. 339. 348.

3) *Contra Cels.* l. VI c. 22 S. 646 f.

dererseits der letzte der Archonten, Horaios, als Herrscher des ersten Thores bezeichnet. Wir hätten, wenn wir mit Saturn beginnen, nach der selben Reihenfolge Iao mit Venus, Sabaoth mit Jupiter, Adonaios mit Mercur, Astaphaios mit Mars, Ailoaios mit dem Mond und Horaios mit der Sonne zu combiniren. Die Annahme dieser Folge wird aber, wenn sie sich auch sonst rechtfertigen liesse, durch den einen Astaphaios in Frage gestellt. Der Name Astaphaios (die häufigere und daher wohl die bessere Form für das *Iren.* I, 30, 10 vorkommende *Astanfeus*[1]) ist jedesfalls wie die übrigen Archontennamen semitischen Ursprungs und wahrscheinlich mit Lipsius[2] und älteren Erklärern abzuleiten von dem Hiphil des Verbums שָׁטַף »überschwemmen« oder vielleicht als Elativform (אַשְׁטָף, אַשְׁטַפַּי) mit Vorsatz-א wie in den arabischen Elativformen, von denen auch das Hebräische einige Beispiele aufweist (so אכזר)[3]. Die Anrede in dem Gebete bei Origenes: ἐπίσκοπε πρώτης ὕδατος ἀρχῆς bezeichnet den Astaphaios deutlich als Wassergottheit. Der Planet Mars dagegen, welcher nach der vorgeschlagenen Zählung dem Astaphaios zufiele, galt als Feuergottheit: sein ständiger Name ist Πυροεις.

Es liegt nun weiter nahe, an die Reihenfolge zu denken, welche die Planeten nach der Erdferne ordnet. Nach der Angabe des Cassius Dio (um 200 n. Chr.) ist die Reihenfolge unserer Tagenamen entstanden auf Grund der Anordnung der Planeten nach der Erdferne: Kronos, Zeus, Ares, Helios, Aphrodite, Hermes, Selene[4]. Jedem Planeten sei nur eine Stunde geweiht gewesen und nach dem Planeten, welchem die erste Stunde des Tages heilig war, wurde der Tag benannt[5]. Es kann für unsere

1) *Astanfei* oder *Astanfi dei.* King (S. 214) will ΑCΤΑΦΗΝ (Accus.) auf einer Gemme lesen; indess ist nach der beigegebenen Abbildung die Inschrift sehr undeutlich.

2) Ophit. Systeme S. 448.

3) Vgl. Ewald, Ausführl. Lehrb. § 162b.

4) L. XXXVII c. 19 *ed.* Sturz Bd. I S. 305.

5) S. darüber Brandis, Die Bedeutung der sieben Thore Thebens, im »Hermes« herausg. von Hübner Bd. II, 1867 S. 261.

Frage gleichgiltig sein. ob diese sehr künstliche Berechnung wirklich die Folge unserer Tagenamen veranlasst hat; genug, dass diese Anordnung der Planeten nach der Erdferne sehr verbreitet war. Von den Pythagoreern allerdings, welche unter den Griechen zuerst die Reihenfolge der Planeten bestimmt haben sollen, wurden nach älterer Ansicht, jener später angenommenen Folge zuwider, Mercur und Venus zwischen Sonne und Mars verlegt[1]. Dagegen scheinen schon die Assyrer jene Anordnung gekannt zu haben. Wenigstens hat Henry Rawlinson dieselbe entdecken wollen in der entsprechenden Folge der Planetenfarben an dem Beltempel von Borsippa, und die gleiche Farbenfolge fand sich — eine wohl auf Farbenverwechselung beruhende Angabe ausgenommen — nach Herodot an den Zinnen der sieben Ringmauern von Ekbatana[2]. In eben dieser Folge nach der Erdferne zählt Makrizi die Planetengottheiten der Ssabier auf[3]; in eben der selben werden die Planetengeister der eranischen Secte der Zerwaniten genannt[4]. Auch der Aufzählung der Planeten in dem *Liber Adami* der aramäischen Mendäer liegt diese Folge zu Grunde: denn wenn hier der Reihe nach genannt werden: Schemesch (Sonne). Astro (Venus), Nebu (Mercur), Sin (Mond). Kaiwan (Saturn), Bil (Jupiter), Nerig (Mars)[5] — so hat man sich nur die so aufgezählten Planeten im Kreise geordnet zu denken, um dann die gleiche Reihe zu erkennen: von dem mittleren Planeten (der Sonne) und dann von dem letzten (Saturn) aus anfangend ist rückwärts gezählt worden. Bei den Abendländern kennt eben diese Folge nach der Erdferne Plinius[6], dann Ptolemäus

1) S. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Theil I. 3. Aufl. 1869 S. 367.

2) Brandis a. a. O. S. 263 ff.

3) Bei Chwolson, Die Ssabier 1856 Bd. II S. 611.

4) Spiegel, Eranische Alterthumskunde Bd. II S. 181.

5) Norberg, *Codex Nasaraeus, liber Adami appellatus* Bd. I S. 54 Z. 2—5. Abweichend sind die Aufzählungen der Planeten S. 210 *ult.* — S. 212 Z. 7 (Venus [*Rûcho*], Mercur, Saturn, Sonne, Mond, Jupiter, Mars) und S. 222 Z. 15 — S. 224 Z. 8 (Venus [*Rûcho*], Sonne, Mond, Mercur, Saturn [*stella malefica*], Jupiter, Mars).

6) *Nat. hist.* l. II c. 22 (20).

(2. Jahrh. n. Chr.)[1], weiter Censorinus (um 238 n. Chr.)[2]. Später findet sie sich in den Dionysiaca des Nonnus (5. Jahrh.)[3] und bei Andern.

Wollten wir nun nach dieser Reihenfolge der Planeten die ophitischen Archonten bestimmen, so hätten wir, da die Bedeutung des Jaldabaoth als Saturn feststeht, von rückwärts beginnend, Iao mit Jupiter, Sabaoth mit Mars, Adonaios mit der Sonne, Astaphaios mit Venus, Ailoaios mit Mercur und Horaios mit dem Monde zu combiniren. Allein auch diese Identificirung ist nicht statthaft. Von Anderem abgesehen, stimmt was bei Origenes von Iao ausgesagt wird, dass er »erster Gebieter des Todes« sei, in keiner Weise zu der astrologischen Bedeutung des Jupiter, der nur als beglückendes Gestirn gilt. Wir müssen also in der Bestimmung der planetarischen Bedeutung der Archonten von der Reihenfolge unserer Wochentage wie von der Folge der Planeten nach der Erdferne absehen, und es gibt keine andere mehr oder weniger verbreitete Folge im Alterthum, an die wir uns halten könnten. Auch bei den Ophiten stand, wie es scheint, die Aufzählung der Archonten keineswegs fest. Irenäus weicht nur unbedeutend von Origenes ab; dagegen hat Epiphanius[4] für die Phibioniten eine ganz andere Reihenfolge, zum Theil auch andere Namen der Archonten. Das Buch Pistis-Sophia, welches die Archonten mit den griechischen Namen der Planeten bezeichnet, zählt die fünf Planeten ohne Sonne und Mond in dieser Reihenfolge auf: Κρόνος, Ἄρης, Ἑρμῆς, Ἀφροδίτη, Ζεύς[5]. Zeus, der hier ausdrücklich als Sabaoth bezeichnet wird, stimmt überein mit Sabaoth, dem Regenten der fünften Region, bei Origenes; aber wenn wir von da aus weiter vergleichen wollten, würde Horaios bei Origenes dem Kronos entsprechen, während Origenes deutlich

1) Almagest (Μαθηματικὴ σύνταξις) l. IX c. 1.
2) *De die natali* c. XIII S. 23 *ed.* Hultsch.
3) L. V v. 69 ff. XLI v. 340 ff.
4) *Haeres.* XXVI, 10.
5) S. 361 *ed.* Petermann.

Jaldabaoth als Kronos bezeichnet. Wir sind also auf die Deutung der einzelnen Archonten des Origenes aus den an sie gerichteten Gebeten angewiesen.

Als Feuergottheit wird wohl Horaios vorgestellt: denn in der Anrede an ihn heisst es: »der du furchtlos überschrittest den Feuerwall« (ὑπερβὰς φραγμὸν πυρὸς ἀφόβως): jedesfalls gilt er darnach als der Feuerregion am nächsten stehend. Damit stimmt sein Name überein, der wahrscheinlich von אור »Licht« abzuleiten ist. Lipsius[1] denkt an den Mars; der Name passt besser auf die Sonne. Vielleicht darf man an eine Beziehung dieses semitischen Namens auf den Horus (*Her*) der Aegypter denken. Horus, der die Stelle seines in der Unterwelt weilenden Vaters auf Erden vertritt und geradezu mit Osiris verwechselt wird, ist »eine neue Darstellung des Osiris als des Sonnen- und Lebensgottes auf der Erde«[2], und nach einem Text aus Edfu kämpft Horus in Gestalt einer geflügelten Sonnenscheibe mit Set-Typhon[3]. Jene vielen Gemmen mit dem Horus-Bilde, die, wenn sie nicht direct gnostischen Ursprungs sind, jedesfalls einer dem Gnosticismus verwandten Religionsanschauung angehören, deuten hin auf die Verbreitung des Horus-Dienstes in den letzten Zeiten des Heidenthums[4] und zeigen deutlich seine Vermengung mit jüdischen Vorstellungen. Dass auf diesen Gemmen Horus als Iao und als Sabaoth bezeichnet wird, zeigt — wenn unsere Zusammenstellung von Horaios und Horus Grund haben sollte[5] — nur, wie fliessend in dieser semitisch-ägyptischen Religionsmengerei Namen und Begriffe waren.

---

1) Ophit. Systeme S. 448.

2) Bunsen, Aegypten's Stelle Bd. I, 1845 S. 507.

3) Ebers, Durch Gosen zum Sinai 1872 S. 475 f.

4) Vgl. Marquardt (Becker u. M.), Handb. der röm. Alterthümer Bd. IV, 1856 S. 129.

5) Dass eine von Achilles Tatius (5. Jahrh. n. Chr.) bezeugte astrologische Anschauung dem Horus (Apollo) den Planeten Mercur zuwies (Lepsius, Chronologie 1849 S. 90 ff.), beeinträchtigt nicht seine ältere noch bei Plutarch erkennbare Bedeutung als Gott der Frühlingssonne.

Lipsius[1] combinirt dagegen Adonaios mit der Sonne, indem er an den Gott des neu erstarkenden Natur- und Sonnenlebens, den phönicischen Adonis denkt. Dafür liesse sich anführen, dass in dem *Liber Adami* der Geist der Sonne genannt wird *Schemesch Adûnaj* (der Judengott)[2]; allein die Planetennamen der Mendäer sind im übrigen ganz verschieden von den Archontennamen der Ophiten, so dass wir nicht berechtigt sind, hier einen Zusammenhang anzunehmen, und bei Origenes wird von dem ophitischen Adonaios nichts ausgesagt, was eine Beziehung auf die Sonne enthielte.

Unter den übrigen Archonten entspricht Sabaoth, der Gebieter der fünften Region, wahrscheinlich dem Jupiter, wie auch Lipsius[3] annimmt; wenigstens wird, wie wir sahen, in dem Buche Pistis-Sophia der *parvus Sabaoth* ἀγαθός ausdrücklich als Jupiter bezeichnet.

Das Gebet an Ailoaios ist ohne alle charakteristische Bezeichnungen. Die Anrede an Astaphaios lässt verschiedene Deutungen zu; sicher fanden wir in ihm nur einen zu dem Wasser in Beziehung stehenden Genius. Als das Princip der befruchtenden Feuchtigkeit galt dem gesammten Alterthum der Mond; das Selbe gilt aber auch von der Venus. Die Atergatis (Athar-Athe)[4] oder

1) A. a. O. S. 449.

2) Bd. I S. 226 Z. 15 f. *ed* Norberg.

3) S. 449 f.

4) Ἀτεργάτις עתרעתה (*Palm.* III) = עתר + עתה oder עת nach Levy, Nöldeke und Schrader, nicht, wie *Jahve et Moloch* S. 25 mit De Vogüé erklärt worden: *abundantia temporis fausti* (zu עתר = עשתר, עשתרת vgl. עתרעזי *Atharazzu* auf einer aramäischen Gemme, s. Levy, Phöniz. Stud., Heft II, 1857 S. 38). Wenn es nach Nöldeke, ZDMG. Bd. XXIV, 1870 S. 92 auffallend ist, dass Atergatis allgemein als weibliche Gottheit gilt, während עתר wenigstens der Form nach, עת auch nach der Construction in den palmyrenischen Eigennamen עתעקב, עתנתן Masculinum sei, so ist darauf zu erwidern, dass das der Feminendung entbehrende assyr. *Istar* als Bezeichnung einer weiblichen Gottheit gebraucht wird. Auch die Schreibweise עתה in dem palmyrenischen Eigennamen זבדעתה spricht für eine weibliche Gottheit. In jenen beiden andern Namen wird die Gottheit als androgynes Wesen vorgestellt sein, wie man aus der *Luna* einen *deus Lunus* machte. Mit Recht hat Levy (a. a. O. S. 39) die Göttin ܟܠܒ

Derketo Syriens ist ihrem Namen nach (עתר Athar, aramaisirt = assyr. עשתר Astarte oder Aschera[1]) eine specielle Vorstellung der assyrisch-phönicischen Venus; sie wurde als die Gottheit des befruchtenden Wasserelementes gedacht und nach dem Verfasser des Buches *De Syria dea*[2] mit einem Fischschweif dargestellt. Daher bei den Griechen der Mythus von der aus dem Meeresschaum auftauchenden Aphrodite von Cythera und Paphos[3]. Ebenso ist noch drittens für Astaphaios die von Lipsius[4] neben der Deutung als Venus vorgeschlagene Auslegung als Hermes nicht unmöglich. Thoth oder Taautos, der ägyptisch-phönicische Hermes, wird bei Philo Byblius als Schlangengott bezeichnet[5], und wenigstens in indischen und deutschen Mythen gehört der Schlange, die sich gern an Quellorten aufhält, das feuchte Element; auch bei den Phöniciern scheint die Schlange als Symbol des Wassers gegolten zu haben, wenn wir aus der Lehre der Naassener in den Philosophumenen, welche auf syro-phönicischem Boden entstanden ist, einen Rückschluss machen dürfen; hier er-

---

bei Pseudo-Melito mit עתה identificirt; jene aber wird deutlich als weibliche Gottheit bezeichnet: ܥܬܝ ܚܕܝܒܝܬܐ »Ati die Hadjabenerin [Adiabenerin]« (s. *Corpus apologetarum christianorum sec. sacc. ed.* Otto Bd. IX, 1872 S. 426. 505). Dagegen kommt die mascul. Form עת auch in einem cyprischen Eigennamen vor גרעת (*Idal.* V bei Euting, Inschr. aus Idalion S. 10; vgl. גרעתא *Palm.* CXLIII).

1) Strabo l. XVI, C. 785 nennt die Ἀταργατή geradezu Ἀθάρα, und ebenso bemerkt Hesychius *s. v.* Ἀτταγάθη (statt Ἀτταργάθη oder Ἀτταράθη): Ἀθάρη παρὰ τῷ Ξάνθῳ, bei Nöldeke a. a. O. S. 109.

2) § 14 S. 736 *ed.* Dindorf.

3) Ueber Cythera und Paphos als phönicische Colonieen s. Movers, Artikel »Phönizien« S. 348, vgl. über Cythera: Olshausen, Ueber phönicische Ortsnamen ausserhalb des semitischen Sprachgebiets, im Rhein. Mus. Bd. VIII, 1853 S. 327. Ueber den Zusammenhang der Κυθέρεια mit Astarte s. Preller, Griech. Mythologie Bd. I, 3. Aufl. S. 272 f. Fr. Lenormant, Die Anfänge der Cultur Bd. II S. 260 ff.

4) S. 450.

5) Philo (*fragm.* 9) erzählt euemerisirend, Taautos habe der Natur des Drachen und der Schlangen eine gewisse göttliche Bedeutung beigelegt. Taautos wird mit Agathodaimon (bei Philo a. a. O. ein Schlangenwesen) und mit Asklepios, dem die Schlange heilig war, verwechselt (Chwolson, Die Ssabier Bd. I S. 794). Auch der griechische Hermes hat Schlangen um seinen Stab gewunden.

scheint die Schlange, die Weltseele, als feuchte Substanz (ὑγρὰ οὐσία)[1]. An den Namen Astaphaios, wenn er wirklich den Ueberschwemmenden bedeutet, erinnert die Bezeichnung des ägyptischen Num oder Kneph, des Katarakten-Gottes, als »Herr der Wasserspenden« oder »der Ueberschwemmungen«[2]. Thoth galt als Sohn des Kneph, und es liesse sich denken, dass auf jenen übertragen wäre, was diesem zukommt.

Wenn wir nun endlich der Deutung des Iao näher treten, so blieben für ihn als bisher noch nicht sicher bestimmte Planeten: Mond, Mars, Mercur, Venus. Iao wird zwar einerseits bei Origenes als »erster Gebieter des Todes« angeredet, andererseits scheint ihm aber auch Erzeugungskraft beigelegt zu werden, da die Seele zu ihm sagt: κατισχυσας τὸν ἀπὸ σοῦ γενόμενον λόγῳ ζῶντι. Die Worte sind mehrdeutig, je nachdem man κατισχύσας als Participium auf die Seele oder κατίσχυσας als 2. Pers. Aor. I auf Iao bezieht[3]. Im erstern Falle, wo zu übersetzen wäre: »nachdem ich überwunden den von dir Entsprossenen durch das lebendige Wort [des Christenthums]«, bezeichnet ὁ γενόμενος einen von Iao gezeugten und ihm untergebenen Genius. Da dieser sonst gar nicht angedeutet ist, übersetzt man wohl einfacher: »du hast unterworfen den aus lebendigem [göttlichem] Wort von dir Gezeugten [näml. die Seele]«. Wenn demnach von Iao die irdische Geburt der Seele käme, so passte dies nicht auf den Planeten Mars, der schlechthin als zerstörende Feuergottheit aufgefasst wurde. Auch für Mercur lassen sich keinerlei Beziehungen finden. Eher für Venus. Allerdings gilt diese in der Astrologie sonst nur als der Geburt günstig und als Glücksstern. Allein insofern die Geburt ins irdische Leben zugleich der Anfang des Todes ist, konnte vielleicht dieser Planet auch als Gebieter des Todes gelten, wie denn die phönicische Venus, die Astarte, bald den Charakter einer dem Leben günstigen, bald einer ihm feindlichen Gottheit

---

1) S. Lipsius, Gnosticismus S. 128. — Vgl. unten Abhandlung IV.
2) Bunsen, Aegypten Bd. I S. 442 f.
3) Vgl. Neander, Gnostische Systeme S. 253.

hat. Auch die ägyptische Isis-Hathor oder Bast, mit welcher das Buch Pistis-Sophia[1] den Stern Venus combinirt, indem es ihn Bubastis (die Stadt der Bast) nennt, hat eine dem Leben freundliche und eine ihm feindliche Seite[2]; allein in dem System der Pistis-Sophia, das aus dem ophitischen hervorging, gilt Aphrodite-Bubastis ausschliesslich als guter Lichtstern[3]. Ausdrücklich wird in der Astrologie jene Combination von Urheberschaft des Lebens und des Todes nur auf den Mond bezogen. Von ihm sagt Macrobius[4]: »Man hat nicht mit Unrecht angenommen, der Mond sei die Grenzscheide von Leben und Tod und die Seelen, die von ihm aus auf die Erde wallen, stürben, wie sie andererseits von ihm aus emporsteigend zum Leben zurückkehrten. Denn vom Monde niederwärts geht der Weg alles Vergänglichen.« Schon die altgriechische Mythologie kennt, von der Beobachtung aus, dass der Mond, der den Thau senden soll, bald befruchtend wirkt und bald durch sein Licht das Leben gefährdet, jene doppelte Auffassung in der Artemis. Für den Mond als das vornehmste Nachtgestirn passt am besten die Bezeichnung des Iao bei Origenes als νυκτοφαής. Nur künstlich liesse sich dieser Name beziehen auf das Gestirn der Venus, den Morgenstern, welcher der Sonne voranziehend das Licht aus dem Dunkel der Nacht wiederbringt. Es ist nun nicht undenkbar, dass der Anklang des Namens Ἰάω an *Ioh*, das koptische Wort für *áḥā* »Mond«, d. i. Thoth, zu dieser planetarischen Deutung den Anlass gab. Thoth wurde als Protokollführer in dem Todtengericht gedacht[5], so dass er sehr wohl als »Gebieter des Todes« bezeichnet werden konnte. Wir haben in den oben aufgeführten Gemmen den Namen Ἰάω gefunden neben Thieren, welche dem Thoth heilig waren, dem Ibis und dem Affen (Kynokephalos)[6]. Allein auf

1) S. 366 ff. *ed.* Petermann.
2) Ebers, Gosen S. 484.
3) S. 390.
4) *In somnium Scipionis* l. I c. 11.
5) Pietschmann, Hermes Trismegistos S. 24.
6) S. oben S. 202 n. 3. S. 204 f. nn. 21. 28. 30.

diese Zusammenstellung ist gar kein Gewicht zu legen, da die zahlreichen anderen Symbole, welche sich sonst auf den Amuleten neben 'Ἰάω finden, mit Thoth nichts gemein haben. Gegen die Annahme, dass 'Ἰάω an *Ioh* erinnern solle, lässt sich einwenden, dass die übrigen Archonten des Origenes sich alle aus syro-phönicischen Planetengöttern erklären lassen, ohne dass man genöthigt wäre, in Aegypten den Ursprung ihrer Bedeutung zu suchen. Auch Horus war den Phöniciern nicht fremd. Es ist bekannt, dass der Name Osir (Osiris) sich häufig auf jüngeren phönicischen Inschriften findet. Mit seinem Cult kam wohl auch der ihm eng verwandte des Horus zu den Phöniciern und abgöttischen Israeliten. So findet sich auf einem Siegelstein mit phönicischer oder wohl eher althebräischer Inschrift eine Darstellung des Horus mit den Hörnern der Isis-Hathor, auf dem Lotus sitzend ganz in der ägyptischen Weise, auf einem andern Siegelstein mit dem gleichen Schriftcharakter die selbe Darstellung, nur dass die Hörner am Kopfe des Gottes fehlen[1]. Der Name *Her*, d. i. Horus, mag enthalten sein in den Eigennamen חרבי »Her ist bei mir« und חרבער »Her entzündet« auf einem phönicischen Siegel[2]. Auch die Darstellungen der Sonnenbarke und des geflügelten Discus ganz

---

1) S. über das erste Siegel Blau (ZDMG. Bd. XIX, 1865 S. 535), De Vogüé (*Mélanges d'archéologie* S. 138 Taf. VII n. 39) und Levy (Siegel und Gemmen S. 41 f. Taf. III n. 7), über das zweite Levy (S. 54 f. Taf. III n. 7[a]). Blau hält das erste für phönicisch, De Vogüé und Levy, dieser auch das zweite, für althebräisch, herrührend von einem abgöttischen Israeliten aus der vorexilischen Zeit. Die Schrift möchte für letztere Annahme schwerlich entscheidend sein, aber eher die Eigennamen der Inschriften. Die des ersten Siegels lautet: לאביו עבד עזיו »(Siegel) des Abiju, Dieners des Uziu« (nicht: *patri suo fecit Oziu*, wie Blau übersetzt; denn עבד im Sinne des hebräischen עשה, phönicisch פעל, ist nicht nachgewiesen), wo in der Endung יו eine Abkürzung von יהו, יהוה erkannt werden darf, so dass die Namen den alttestamentlichen אֲבִיָּה oder אֲבִיָּהוּ und עֻזִּיָּה oder עֻזִּיָּהוּ entsprechen. Diese Bedeutung der Endung יו geht ohne Zweifel hervor aus der Inschrift des zweiten von Levy bekannt gemachten Siegels: לעשיו בן יוקם; denn in den beiden Namen sind die alttestamentlichen Eigennamen עֲשָׂיָה und יוֹיָקִים nicht zu verkennen.

2) Blau a. a. O. S. 535 f. Schwerlich gehört hierher der Eigenname חר *Cit.* II, 1. Freilich wird *Her* mit חר wiedergegeben in חרפכרט (Harpokrates) auf einem ägyptisch-phönicischen Denkmal, s. Schröder, Phön. Spr. S. 254.

nach ägyptischer Art auf einem in dem alten Marathus gefundenen phönicischen Siegelstein[1] sind wohl Symbole des Horus. Von dem Cultus des Thoth als Mondgott ist bis jetzt in Phönicien keine Spur nachweisbar, und jedesfalls hat er dort nie den koptischen (!) Namen Ioh getragen. Lipsius wird seiner eigenen Herleitung der ophitischen Lehren aus syro-phönicischen Vorstellungen untreu, indem er hier ägyptischen Einfluss geltend macht.

Wäre die Bestimmung des Iao als Mond und seine Combination mit Ioh (Thoth) richtig, so würde für Astaphaios die Deutung auf Thoth-Hermes hinfällig, und es bliebe für ihn nur die Bedeutung als Venus übrig, für Adonaios und Ailoaios, so oder so vertheilt, die des Mercur oder Mars. — Allein für die Aussprache des Tetragrammaton יהוה durch Ἰάω kann die ohnedies missliche Zusammenstellung mit Ioh kaum von Einfluss gewesen sein; denn woher käme dann der Name Iao mit den gleichen Vocalen auf jenen Amuleten, die doch keine Beziehung auf den Mond zulassen?

7.

Denkbar ist es dagegen, dass die drei Vocale ιαω als die Hauptvocale (der mittlere, der erste und der letzte der Vocalreihe) für die Aussprache des Tetragrammaton gewählt wurden. Man beachte die oben (S. 186) angeführte Erklärung des Namens Ἰάω in der Pistis-Sophia: ἰῶτα: *universum exiit; ἄλφα: revertentur intus; ωω: erit finis finium.* Damit ist zu vergleichen eine zweite Stelle des selben Buches, welche den Namen des »Unsterblichen« erläutert: »*Hoc est nomen* ἀθανάτου ααα ωωω, *et hoc est nomen vocis, cujus causa homo* τέλειος *movetur* ιιι«[2]. Den letzten dunkeln Worten liegt wohl die Meinung zu Grunde, dass I als der mittlere der sieben Vocale Bezeichnung der Vollkommenheit sei, nach welcher der *homo* τέλειος in seinem Leben trachtet, oder vielleicht, dass das Lebensprincip des vollkommenen Menschen umschlossen sei

1) Levy a. a. O. S. 27 Taf. II n. 10. Statt חב möchte zu lesen sein חר (Horus).
2) S. 125.

von der Gottheit: I die Mitte zwischen den Zeichen des Unsterblichen, A und Ω. Das Erste scheint das Richtigere nach der andern Deutung: ἴωτα: *universum exiit*, was doch wohl nur besagen kann, dass I als der mittlere Vocal die Entfaltung des Alls bedeute, wonach dann der in IAΩ dem I nachgesetzte erste Vocal A die Zurückziehung des Entfalteten, ein *reverti intus*, bezeichnet. Bei den Marcianern und andern Gnostikern spielen bekanntlich die Vocale in verschiedenen Umstellungen eine grosse Rolle. So stehen an einer Stelle der Pistis-Sophia die sieben Vocale αεηιουω unmittelbar vor dem Namen ιαω ωια [1], und auf jenen Amuleten und Zauberpapyrus mit dem Namen **IAW** kommen zahlreiche Vocalreihen und -Gruppen vor. Wie die nachchristliche Schrift Περὶ ἑρμηνείας (*De elocutione*) des Demetrius berichtet, besangen die ägyptischen Priester die Götter, indem sie die sieben Vocale aussprachen [2]. Auch der Vers eines unbekannten Autors, welcher sich in einigen Handschriften der Παρασκευή des Eusebius findet und dort ohne inneren Grund auf die Aussprache des alttesta-

---

1) S. 357.

2) *Demetrii de elocutione liber*, *ed.* J. G. Schneider 1779 § 71: ἐν Αἰγύπτῳ δὲ καὶ τοὺς θεοὺς ὑμνοῦσι διὰ τῶν ἑπτὰ φωνηέντων οἱ ἱερεῖς, ἐφεξῆς ἠχοῦντες αὐτά. Καὶ ἀντὶ αὐλοῦ καὶ ἀντὶ κιθάρας τῶν γραμμάτων τούτων ὁ ἦχος ἀκούεται ὑπ' εὐφωνίας. Den als Verfasser dieser Schrift genannten Demetrius hat man früher irrig für Demetrius Phalereus gehalten (geb. um 345 v. Chr). Nach Jo. Gerh. Voss u. A. ist das Buch geschrieben von einem Demetrius aus Alexandria, welchen Galenus, Diogenes von Laërte und der Neuplatoniker Ammonius erwähnen und der nach Thom. Gale um die Zeit des Antoninus lebte (s. Schneider S. XI f.). — Jo. Matth. Gesner (*De laude dei per septem vocales*, in den *Comment. societ. reg. scient. Gotting.* Bd. I, 1751 S. 245 ff.) will aus dieser Angabe des Demetrius auf ein Bekanntsein des Tetragramms (IEHΩOYA = Jehova!) in Aegypten schliessen, was unmöglich ist. Welcher besondern Gottheit und ob einer solchen dieser Gesang galt, wird sich kaum ausmachen lassen. In ganz unhaltbarer Weise erkannte Herder in der Stelle des Demetrius die Aussage eines uralt-ägyptischen auf die Schöpfung bezüglichen Theologumenon (Aelteste Urkunde, Theil II, 1. Werke zur Relig. und Theol. Bd. VI, 1827 S. 21 ff.). Richtig führt schon Didymus Taurinensis in seiner Schrift: *De pronuntiatione divini nominis quatuor literarum.* Parma 1799 S. 72 ff. (bei Hengstenberg, Authentie des Pentateuches Bd. I S. 205 ff.) die Aussage des Demetrius auf den Gebrauch der Vocale als Noten- und Planetenzeichen zurück.

mentlichen Tetragramms durch die sieben Vocale bezogen wird[1], besagt, dass irgend ein nicht näher bezeichneter Gott mit den sieben Vocalen angerufen wurde, welche schwerlich einen Namen dieses Gottes wiedergaben, sondern wohl nur symbolische Bedeutung hatten. Der Vers lautet:

Ἑπτά με φωνήεντα θεὸν μέγαν ἄφθιτον αἰνεῖ
γράμματα, τὸν πάντων ἀκάματον πατέρα.
Εἰμὶ δ' ἐγὼ πάντων χέλυς ἄφθιτος, ἣ τὰ λυρώδη
ἡρμοσάμην δίνης οὐρανίοιο μέλη.

»Die sieben Vocale preisen mich, den grossen unvergänglichen Gott, den unermüdlichen Vater des Alls. Ich bin das Lyragehäuse des Alls, welches zusammenhält die Saiten des himmlischen Umschwungs«[2].

---

1) *Praep. ev.* l. XI c. 6 Bd. III S. 27 f. *ed.* Gaisford. Wenn Eusebius sagt, die Hebräer sprächen die vier Buchstaben des Gottesnamens (יהוה) mit den sieben Vocalen aus (Ἐπεὶ καὶ τῶν ἑπτὰ φωνηέντων τὴν ἐπὶ τὸ αὐτὸ σύνθεσιν μιᾶς τινὸς ἀπορρήτου προσηγορίας περιέχειν φασὶν ἐκφώνησιν, ἣν διὰ τεσσάρων στοιχείων παῖδες Ἑβραίων σημειούμενοι ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω τοῦ θεοῦ δυνάμεως κατατάττουσιν, ἄλεκτόν τι τοῖς πολλοῖς καὶ ἀπόρρητον τοῦτ' εἶναι παῖς παρὰ πατρὸς εἰληφότες), so deutet er damit schwerlich eine ihm bekannte Aussprache des Tetragramms an (am wenigsten die von Gesner vertretene ΙΕΗΩΟΥΑ), da ihm eine solche nach seinen eigenen Worten wohl überhaupt nicht bekannt war. Seine Combination der sieben Vocale, die ihm als heilig geläufig waren, mit dem Tetragramm wird auf einem Irrthum beruhen.

2) Der Vers fehlt in den Handschriften *BCFG*. — Wie mir scheint, ohne ausreichenden Grund wird er von den Auslegern auf Serapis gedeutet, s. Fr. Jakobs, *Anthologia Graeca* Bd. XII S. 34 f. Der Name Σέραπις wird bei Hesychius als ἑπταγράμματον bezeichnet, weil er aus sieben Buchstaben besteht. Desshalb allein können doch nicht die sieben Vocale mit dem Serapis combinirt werden. Aber allerdings scheint der Serapiscult wie so viele heidnische Dienste der Kaiserzeit (so auch der des Mithras) mit Planetenverehrung verbunden gewesen zu sein. Auf einer in Aegypten geprägten Medaille aus der Zeit des Antoninus ist ein Serapiskopf dargestellt, umgeben von den Figuren der sieben Planeten und diese wieder von den zwölf Zeichen des Thierkreises (s. Barthélemy in der unten S. 249 Anmerk. 1 angeführten Abhandlung, Taf. I Fig. 11). Eher liesse sich der in dem Verse gemeinte Gott mit Gesner S. 253 f. als Apollo denken, dem die Lyra zugehört und der in einem andern Verse, den uns Porphyrius bei Eusebius (*Praep.* l. V c. 14 Bd. I S. 428 *ed.* Gaisford) erhalten hat, mit τῆς ἑπταφθόγγου [*sc.* λύρας? oder αἴνης?] βασιλεύς bezeichnet zu sein scheint. In dem Abschnitt aus Porphyrius wird zum Beweise, dass die Götter sich selbst

Die sieben Vocale haben diese Bedeutsamkeit erlangt als Zeichen der nach den Planeten unterschiedenen Himmelssphären. Diese bilden nach pythagoreischer Anschauung ein himmlisches Heptachord[1], und die sieben Vocale gelten Jenen, welche sie als Zeichen der Planeten ansehen, zugleich als die Notenzeichen der Octave. In den auf uns gekommenen Angaben ist überall die Bedeutung der Vocale als Notenzeichen mit der andern als Planetenzeichen verknüpft; jene scheint unabhängig von dieser gar nicht in Gebrauch gewesen zu sein; denn anderwärts, wo die Sphärenharmonie nicht in Betracht kommt, werden stets bei den alten Musikern Consonanten und Vocale gleichmässig als Notenzeichen verwerthet[2]. Jene mit dem Phantom der Sphärenharmonie verquickten Vocaldeutungen sind ein sehr unerfreuliches und unergiebiges Gebiet; da indessen daraus hervorgeht, dass gerade den Vocalen A, I, Ω eine besondere Stelle eingeräumt wurde, sind diese Vorstellungen wichtig für die Entstehung des Namens Ἰάω. Dass die sieben Himmel die sieben Vocale ertönen

als »höchste Magier und höchste Genethlialogen« bezeichneten, folgender Orakelspruch des Apollo angeführt:

Κληΐζειν Ἑρμῆν, ἠδ' ἠέλιον κατὰ ταὐτα,
ἡμέρῃ ἠελίου· μήνην δ' ὅτε τῆσδε παρείη
ἡμέρη, ἠδὲ Κρόνον, ἠδ' ἑξείης Ἀφροδίτην,
κλήσεσιν ἀφθέγκτοις, ἃς εὗρε μάγων ὄχ' ἄριστος
τῆς ἑπταφθόγγου βασιλεύς, ὃν πάντες ἴσασιν.

»Nenne den Hermes, dann auch den Helios am Tage des Helios; den Mond aber, wenn sein Tag gekommen ist, dann den Kronos und darauf die Aphrodite mit unaussprechlichen Benennungen, welche erfunden hat der bei weitem beste der Mager, der König der Siebentönigen, welchen alle kennen.« Als man nun meinte, berichtet Porphyrius weiter, es sei damit Ostanes bezeichnet, sprach er (Apollo):

Καὶ σφόδρα καὶ καθ' ἕκαστον ἀεὶ θεὸν ἑπτάκι φωνεῖν,

er will also doch wohl sich selbst mit jenem »König der Siebentönigen« bezeichnet wissen. Bekannt ist die Bedeutsamkeit, welche der Siebenzahl im Apollocultus zukommt (Brandis, Die sieben Thore Thebens S. 271). Ob aber, wie Gesner annimmt, hier ἑπτάφθογγος auf das Lob mit den sieben Vocalen zu beziehen ist? Der letzte Ausspruch ἑπτάκι φωνεῖν könnte darauf deuten.

1) Vgl. Origenes, *C. Cels.* l. VI c. 22 S. 647, wo Celsus die Ordnung der Planeten in den sieben Thoren des Mithrasdienstes auf musikalische Gesichtspunkte in der Theologie der Perser zurückführt.

2) S. Westphal, Harmonik und Melopöie der Griechen 1863 S. 269 ff.

lassen, lehrte nach Irenäus der Gnostiker Marcus (um 140—160). Irenäus[1] berichtet als dessen Meinung: ὁ μὲν πρῶτος οὐρανὸς φθέγγεται τὸ Α, ὁ δὲ μετὰ τοῦτον τὸ Ε, ὁ δὲ τρίτος Η, τέταρτος δὲ καὶ μέσος τῶν ἑπτὰ τὴν τοῦ Ι δύναμιν ἐκφωνεῖ, ὁ δὲ πέμπτος τὸ Ο, ἕκτος δὲ τὸ Υ, ἕβδομος δὲ καὶ τέταρτος ἀπὸ τοῦ μέσου τὸ Ω στοιχεῖον ἐκβοᾷ .... αἵτινες δυνάμεις ὁμοῦ, φησί, πᾶσαι εἰς ἀλλήλας συμπλακεῖσαι, ἠχοῦσι καὶ δοξάζουσιν ἐκεῖνον, ὑφ᾿ οὗ προεβλήθησαν. Also A ist hier dem ersten, I dem mittleren und Ω dem siebenten Himmel zugewiesen. Nach der Zeit des Marcus wird im II. Buche der Schrift *Harmonicae manualis*, welche den Namen des Neupythagoreers Nikomachus von Gerasa trägt[2], angegeben, dass den Tönen der sieben Himmelssphären die Namen der Vocale beigelegt worden seien[3]. Ein weiteres späteres Zeugniss ist das eines Scholiasten zu Dionysius Thrax, welchen J. M. Gesner[4] für Porphy-

1) L. I, 14, 7.

2) Nikomachus lebte vor der Zeit der Antonine; das zweite Buch der Harmonik erwähnt den Ptolemäus, ist also sicher nach der Zeit des Antoninus Pius, des Zeitgenossen des Ptolemäus, geschrieben und wohl unecht; vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Theil III Abth. II, 2. Aufl. S. 93 f. Anm. 5.

3) Bei Meibomius, *Antiquae musicae auctores* Bd. I, 1652 S. 37: Οἷς δὴ [den φθόγγοι der Sphären] τὰ στοιχεῖα τὰ φωνήεντα ἐπωνόμασται κτλ. Unmöglich lässt sich dies mit Meibom übersetzen: *Quibus et elementa illa vocalia cognomen suum debent.* Durch eine scharfsinnige Conjectur findet Jo. Matth. Gesner (*De laude dei* u. s. w. S. 250) in den unmittelbar vorhergehenden Worten die Aussage, dass die erste Himmelssphäre den ersten Ton A hervorbringe, was mit der Angabe des Irenäus über Marcus ganz stimmen würde. Der jedesfalls verderbte Text des Nikomachus lautet: καὶ γὰρ δὴ καὶ οἱ φθόγγοι σφαίρας ἑκάστης τῶν ἑπτὰ ἕνα τινὰ ψόφον ποιὸν [l. ποιοῦσι], πρώτους ἀπρώτους ἀποτελεῖν πεφυκυίας. Meibom hatte verbessert: πρώτης αὖ πρῶτον ἀ. π. »indem nämlich die erste (Sphäre) den ersten (Ton) hervorzubringen vermag«. Noch einfacher ändert Gesner: πρώτης Α πρῶτον ἀ. π. *»cum prima* (*sc. sphaera*) *primum* (*tantum sonum*) *A producere natura sua possit.* Nur ist der erste Himmel nicht mit Gesner als der der Venus anzusehen, sondern entweder als der des Mondes oder als der des Saturn; denn nach Nikomachus l. II S. 33 f. ist der Mond die νήτη (die unterste Saite), die Sonne die μέση, Saturn die ὑπάτη, nach Andern, wie Nikomachus angibt, umgekehrt der Mond die ὑπάτη, Saturn die νήτη. Wenn nun die Reihenfolge der Vocale als Notenzeichen eben die selbe wie im Alphabete war, was wenigstens Marcus voraussetzt, so kann demnach A nur Zeichen entweder der νήτη oder der ὑπάτη, des Mondes oder des Saturn sein.

4) A. a. O. S. 251 nach dem Vorgang des Thom. Gale in seiner Ausgabe der Schrift *De elocutione* von Demetrius.

rius hielt. Die betreffende Stelle gehört aber wahrscheinlich dem Stephanus an, einem Grammatiker, der frühestens im siebenten Jahrhundert lebte[1]. Sie ist von Gesner unvollständig und fehlerhaft mitgetheilt und lautet nach Bekker's *Anecdota*[2]: ταῦτα γὰρ τὰ φωνήεντα τοῖς πλανήταις ἀνάκεινται· καὶ τὸ μὲν Α φασὶ τῇ Σελήνῃ ἀνακεῖσθαι, τὸ δὲ Ε τῷ Ἑρμῇ, τὸ δὲ Η τῇ Ἀφροδίτῃ, τὸ δὲ Ι [τῷ] Ἡλίῳ, τὸ δὲ Ο τῷ Ἄρει, τὸ δὲ Υ τῷ Διί, τὸ δὲ Ω τῷ Κρόνῳ. Wenn dagegen ein Früherer, Johannes Lydus (5. Jahrh. n. Chr.) dem Mercur den Ton A zuweist, der Venus E, der Sonne H, dem Saturn I, dem Mars O, dem Monde Υ, dem Jupiter Ω[3], so beruht diese abweichende Angabe wohl auf einer von der sonst herrschenden verschiedenen Anordnung der Planeten, nicht der Notenzeichen; immer wird mit I der Notenwerth der μέση der Octave, mit A der der νήτη oder ὑπάτη und dann im erstern Falle mit Ω der der ὑπάτη, im andern der νήτη bezeichnet worden sein, da man doch wohl die Noten stets in ihrer Reihenfolge mit den Vocalen nach der alphabetischen Reihenfolge bezeichnet hat und Johannes Lydus sicher die Planeten in ihrer Reihenfolge nach der himmlischen Harmonie hat geben wollen. Es ist dann in seiner Angabe nur dies von den anderweitigen verschieden, dass Saturn als μέση, Mercur als νήτη oder ὑπάτη und Jupiter als ὑπάτη oder νήτη gilt. — Als weiterer Beleg für die Bezeichnung der Planeten und der Noten mit den sieben Vocalen darf eine vielbesprochene Inschrift von Milet angesehen werden[4]. Auf ursprünglich sieben Feldern, von denen jedoch nur sechs und das sechste bloss theilweise erhalten sind, stehen jedesmal die Worte: **ΑΓΙΕ ΦΥΛΑΤΟΝ ΤΗΝ ΠΟΛΙΝ ΜΙΛΗϹΙѠΝ ΚΑΙ ΠΑΝΤΑϹ ΤΟΥϹ**

---

1) S. Hörschelmann, *De Dionysii Thracis interpretibus veteribus*. Leipzig 1874 S. 38. Jener Porphyrius unter den Scholiasten des Dionysius Thrax ist nicht, wie man lange Zeit geglaubt hat, der Neuplatoniker, sondern ein Grammatiker, der nicht vor dem siebenten Jahrhundert gelebt hat, s. Hörschelmann in den *Acta societat. philolog. Lips*. Bd. V, 1875 S. 297 ff.

2) Bd. II S. 796.

3) Bei Kopp, *Palaeogr*. Bd. III S. 343.

4) S. dieselbe bei Boeckh, *Corpus inscript. graec*. Bd. II, 1843 n. 2895 und daselbst die Literatur.

ΚΑΤΟΙΚΟΥΝΤΑϹ und darüber in verschiedenen Umstellungen je die sieben Vocale, zuerst **ΑЄΗΙΟΥѠ**, dann **ЄΗΙΟΥѠΑ** u. s. w., so dass immer der erste Vocal des vorhergehenden Feldes in dem folgenden ans Ende rückt. Ueber den einzelnen Feldern sind Zeichen, von denen das mittlere offenbar die Sonne andeutet, wonach auch die andern für Planetenzeichen zu halten sind. Jedem dieser Planeten galt, so scheint es, der in seiner Anrufung an die Spitze gestellte Vocal als heilig, und auch hier haben wir sonach die heiligen Vocale in der Reihenfolge, dass dem mittleren Planeten (der Sonne) I, dem ersten A, dem letzten Ω zuertheilt wird[1]. Welcher Zeit diese Inschrift von Milet angehöre und welchen Ursprungs sie sei, ist schwer zu bestimmen. Die Annahme, dass sie von christlichen Gnostikern herrühre, ist nicht nothwendig geboten, und Boeckh hält sie für heidnisch. Da sich aber unter den sieben Feldern fortlaufend die Unterschrift findet: **ΑΡΧΑΓΓΕΛΟΙ** (ἀρχαγγέλοις) **ΦΥΛΑϹϹΕΤΑΙ Η ΠΟΛΙϹ ΜΙΛΗϹΙѠΝ ΚΑΙ ΠΑΝΤΕϹ ΟΙ ΚΑΤ** .... (κατοικοῦντες) und ἀρχάγγελοι, wenn auch augenscheinlich Bezeichnung der sieben Planetengeister, jedesfalls auf das hebräische מלאך zurückgeht, so ist die Inschrift sicher vom Judenthum beeinflusst[2]. Christlichen Ursprungs braucht sie desshalb nicht zu sein; auch bei Jamblich kommt ἀρχάγγελος vor.

Wenn nach diesen verschiedenen Angaben die Anordnung der Planeten in der Sphärenharmonie gewechselt haben mag, so scheint

---

1) Ganz oben über den einzelnen Feldern stehen wieder andere Vocalreihen, ursprünglich ebenfalls sieben. Erhalten sind folgende fünf: Ιεουαηω, Ιηωαυεο, Υαηοιωε, Ηουιαωε, Ιηεουωα. Sollten dies etwa Melodieen sein, wie K. O. M. (Müller), Götting. Gel. Anz. 1830 S. 1437, und Barthélemy, *Remarques sur quelques médailles de l'empereur Antonin frappées en Égypte* (in den *Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles-lettres* Bd. XLI, 1780 S. 520) vermuthen? Da, wenn Η mit Itacismus gesprochen wird, alle diese Umstellungen mit einem I-Laut beginnen und an das mit einem Jod anfangende Tetragramm erinnern, sind es vielleicht verschiedene Umlautungen des heiligen Gottesnamens durch alle sieben Vocale hindurch.

2) Treffend hat man schon verschiedentlich auf diese Inschrift aufmerksam gemacht mit Bezug auf die θρησκεία τῶν ἀγγέλων Coloss. 2, 18.

doch dies festgestanden zu haben, dass A jeweils Zeichen des ersten, I des mittleren, Ω des letzten war und dass mit diesen drei Vocalen νήτη, μέση und ὑπάτη der Octave bezeichnet wurden. Diese drei Töne sollen aber unterschieden worden sein, bevor man das Heptachord (die Octave) kannte. In einem dem Censorinus, einem Grammatiker des dritten Jahrhunderts n. Chr., zugeschriebenen Fragment wird gesagt[1]: *Organum quondam habuit tres intentiones, gravem, mediam et acutam: inde Musae quoque tres olim existimatae, Hypate, Mese, Nete.* Die Richtigkeit dieser Behauptung ist zweifelhaft; Andere reden von einer viersaitigen Lyra vor der siebensaitigen, und es ist nicht einmal sicher, ob erst, wie meist angenommen wird, Terpander, der wahrscheinlich im 7. Jahrh. v. Chr. lebte, das Heptachord erfunden habe[2]. Allein wenigstens geht aus den Worten des Censorinus hervor, dass man in später Zeit, als die Octave längst bekannt war, den in jener Vocalsymbolik durch A, I, Ω bezeichneten Tönen als den vermeintlich ältesten eine besondere Stelle einräumte. Es ist daher sehr denkbar, dass den Vocalen A, I, Ω eine besondere Bedeutsamkeit beigelegt wurde, und auf diese Weise kann die Aussprache 'Ιάω sich gebildet haben.

Wie die Kabbala den Buchstaben ה, weil er Hauptbestandtheil des Tetragramms ist, als »reinsten Laut« bezeichnet[3], so wurden dann in 'Ιάω umgekehrt die an sich bedeutsamsten Laute zur Aussprache des heiligen Namens verwendet. Vocale konnten, auch abgesehen von ihrer Combination mit den Planeten, vor den Consonanten zum Ausdruck des Gottesnamens geeignet erscheinen; denn den alten Musikern und Grammatikern, so dem Pseudo-Nikomachus[4] und einem Scholiasten des Dionysius Thrax (dem Stephanus)[5], gelten jene als das Psychische im Gegensatz zu

---

1) *Fragm.* c. XII S. 65 *ed.* Hultsch.

2) S. Volkmann in seiner Ausgabe von Plutarch's *De musica* S. 72 f. 78 ff. Vgl. über die Zeit des Terpander: O. Löwe, *De Terpandri Lesbii aetate commentatio.* Halle 1869 (Doctordissertation).

3) Delitzsch, Physiologie und Musik 1868 S. 9 f.

4) *Harm. manual.* l. II S. 37.

5) Bekker's *Anecdota* S. 796.

dem in den Consonanten dargestellten Hylischen. Nach dieser Anschauung mussten Vocale geeigneter sein zur Bezeichnung des die Welt beseelenden Göttlichen.

Möglicher Weise sind jene Vocaldeutungen erst von den Gnostikern (Marcianern) aufgebracht worden; wahrscheinlich aber fanden diese sie schon vor. Der Verfasser des zweiten Buches der Nikomachischen *Harmonica* verweist darauf als auf etwas allgemein Bekanntes. Dabei ist zu bemerken, dass es wenigstens den Marcianern gar nicht darauf ankam, an den Buchstaben eines Wortes zu ändern, um die gewünschten numerischen Buchstabenwerthe herauszubekommen. Sie schreiben Χρειστός für Χριστός, wenn ihnen jenes bequemer ist[1]. So konnte auch 'Ιάω ohne begründeten Anhalt in der ursprünglichen Aussprache zur Erreichung einer symbolischen Bedeutung geschrieben werden. Man kann aber nicht etwa annehmen, dass 'Ιάω gar nicht Umschreibung von יהוה, sondern lediglich Nebeneinanderstellung der Hauptvocale sein solle; denn warum hätte man dann statt der nächstliegenden Folge ΑΙΩ so constant die andere ΙΑΩ gewählt?[2] Ohne Zweifel ist diese beeinflusst durch das mit *Jod* beginnende Tetragramm; denn jene Erklärung der Pistis-Sophia, welche die Voranstellung des I vor A begründen will (s. oben S. 243), ist doch zu künstlich, als dass sie dieser Anordnung zu Grunde liegen könnte.

Für die richtige Aussprache des Tetragramms יהוה kann nach dem über die Bedeutsamkeit der Vocale Gesagten das 'Ιάω der

1) Irenäus l. I, 15, 1. 2. Wenn Hieronymus, *In Amos. c. III* angibt, der Name des Mithras ergäbe seinem Buchstabenwerthe nach die Zahl der Jahrestage wie Abraxas, so muss man sich, um diese Zahl wirklich zu finden, Μεῖθρας anstatt Μίθρας geschrieben denken, s. Bellermann I S. 41.

2) Barthélemy in seiner oben genannten für die Erkenntniss des astrologischen Aberglaubens in den letzten Zeiten des Heidenthums sehr lehrreichen Abhandlung S. 521 denkt die Vocale ΙΑΩ lediglich zu dem Zweck zusammengestellt, um auszudrücken, dass die Sonne (I) Anfang (A) und Ende (Ω) aller Dinge oder dass — nach pythagoreischer Anschauung — die Gottheit Anfang (A), Mitte (I) und Ende (Ω) aller Dinge sei. Gegen die erste dieser beiden Erklärungen spricht zwar nicht wie gegen die zweite die Stellung der Vocale, wohl aber dies, dass wenn I Planetenzeichen wäre, dann auch A und Ω ebenso gedeutet werden müssten.

Gnostiker und jener Amulete, welchen die Symbolik der Vocale gleichfalls geläufig ist, nicht in Betracht kommen. Von hier aus aber mag die Schreibung Ἰάω bei Kirchenvätern und von diesen wieder jene Angabe des Hesychius und der Späteren beeinflusst sein. Dazu kommt, dass, wie wir sahen, jene Kirchenlehrer, bei welchen sich Ἰάω (*Jaho*) findet, zum Theil auch andere Angaben haben. So bleibt von den vielen Stellen, die Ἰάω bieten, als einziges Zeugniss, das für die Aussprache in Betracht kommen könnte, die Angabe des Diodor. Allein auch diese kann nicht bestimmend sein; aus der verkürzten Form יְהוֹ, die sich in Eigennamen findet, konnte mit colorirter Aussprache des *Schwa simplex* jenes Ἰάω entstehen (vgl. z. B. bei LXX Φανουήλ = פְּנוּאֵל); weit wahrscheinlicher aber ist diese Vocalisation als die nächstliegende aus dem unpunctirten יהוה gebildet worden, indem ה mit α, וה mit ω wiedergegeben wurde. Ebenso hat man sich das Ἰευώ des Porphyrius (Philo Byblius) entstanden zu denken, der für ה ε, für וה υω wählte. Ueberdies wäre יַהֲוֹה, welches neuerdings wieder Lenormant[1] vertreten hat, eine Unform, die sich in keiner Weise erklären liesse. Zudem wissen wir, wie gesagt, gar nicht, ob jene symbolische und gematrische Auslegung der Buchstaben erst von christlichen Gnostikern erfunden ist; sie kann wie auch der darauf basirte Name Abraxas weit älter sein und so die symbolische Aussprache Ἰάω einer unabhängig von der christlichen Gnosis bestehenden und vielleicht schon vorchristlichen Mischung von Judenthum und Heidenthum angehören, so dass möglicher Weise auch Diodor's Aussprache Ἰάω auf Buchstabensymbolik beruht. Dass die Anfänge der Gnosis nicht bei christlichen Theosophen, sondern bei heidnischen Goeten zu suchen seien, ist die Meinung der ältesten Kirchenväter[2], und es ist wahrscheinlich, dass nicht erst die christlichen Gnostiker, sondern schon diese Goeten ihre Theosophieen mit jüdischen Vorstellungen und Na-

---

1) *Lettres assyriologique* Bd. II S. 192.
2) Ad. Harnack, Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosticismus S. 29.

men vermengt haben. Ebenso mag, wenn wir jene Gemmen beachten, die nichts Christliches, sondern nur jüdische Gottesnamen und ägyptische Götterbilder aufweisen, an einen von der christlichen Gnosis unabhängigen Synkretismus von Judenthum und ägyptischem Heidenthum zu denken sein. Dass vielfacher Austausch zwischen Juden und Heiden in den letzten Jahrhunderten vor der christlichen Aera bestand, bezeugen die von Renan[1] gesammelten Beispiele für Vermengung jüdischer und heidnischer Geschichte und Sage.

Für die Aussprache des Tetragramms ist nach Allem von der Schreibung Ἰάω, die vielleicht ursprünglich durchaus nicht die wirklich jüdische Aussprache wiedergeben wollte, und wenn sie es wollte, durch ein leicht zu erklärendes Missverständniss entstanden sein kann, abzusehen, und alleinige Berücksichtigung verdienen die anderen Umschreibungen Ἰαβέ, Ἰαβαί, Ἰαή, Ἰαού oder vielleicht besser Ἰαουέ[2], welche sämmtlich für die Aussprache *Jahwe* eintreten.

Das weitschichtige Gebiet der Frage nach der ursprünglichen Aussprache des Tetragramms zu betreten, liegt dem Thema dieser Abhandlung fern. Es sollte nur der Versuch gemacht werden, nachzuweisen, dass Ἰάω überall, wo es vorkommt, auf das Tetragramm יהוה zurückzuführen ist, dass dieses, so weit unsere Kenntniss gegenwärtig reicht, ausschliessliches Eigenthum des israelitischen Volkes ist, und dass auch ein Gottesname *Jachwe* im heidnischen Semitenthum sich nicht nachweisen lässt. Andererseits glauben wir dargethan zu haben, dass die Umschreibung Ἰάω für die Entscheidung über die richtige Aussprache von יהוה durchaus nicht in Betracht kommen kann. — Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Name *Jahwe* noch einmal durch neue assyrische oder anderweitige Funde als Gemeingut des heidnischen Semitismus mit dem Israelitismus nachgewiesen wird; denn es ist nicht

---

1) *Mémoire sur Sanchoniathon* S. 317 ff.

2) S. die Belegstellen bei Hölemann, Bibelstudien 1859 S. 71 ff. Ueber die L.-A. Ἰαουέ bei Clemens s. Hengstenberg, Authentie des Pentateuches Bd. I S. 226 f. Köhler, *De pronunciatione ac vi sacros. tetragramm.* S. 13.

sehr glaublich, dass Mose oder wer sonst unter den Israeliten diesen Namen erst erfunden haben sollte. Dadurch könnte aber das über den Ursprung der Form Ἰάω hier Dargelegte kaum irgendwie erschüttert werden; denn für sie ist überall, wo sie vorkommt, die Zurückführung auf das alttestamentliche Tetragramm nothwendig oder doch möglich.

Ob dieser heilige Name des A. T. den Griechen schon in der classischen Zeit bekannt wurde, hängt von dem Urtheil über das Alter des Orakels bei Macrobius ab, das wir dahingestellt lassen mussten. Bei den Syrern aber, vielleicht auch bei den Phöniciern, fanden wir Jahwe ganz vereinzelt in das heidnische Pantheon aufgenommen, und wahrscheinlich schon in jenem Synkretismus von syrischem und ägyptischem Heidenthum und Judenthum, den wir uns als eine Vorstufe des christlichen Gnosticismus zu denken haben, knüpften sich an den Jahwe-Namen heidnische Vorstellungen, welche dann von der christlichen Gnosis aufgenommen wurden.

Für jene Verwechselungen Jahwe's mit heidnischen Gottheiten fehlt uns, wie wir sahen, die Erklärung nicht, auch ohne dass wir mit Movers einen dem Tetragramm ganz ähnlichen heidnischen Gottesnamen annehmen, und Movers hat mit seinem Capitel über Iao, welches Lenormant unbegreiflicher Weise als eine der besten Partieen seines Werkes rühmt, nichts als Verwirrung geschaffen. Wenn überhaupt Mangel an sichtender Kritik die schwache Seite in Movers' gelehrten und vielfach durch ingeniöse Combinationen bahnbrechenden religionsgeschichtlichen Forschungen ist, so ganz besonders hier, wo die Anschauungen sehr später Speculation für uralte Gotteslehren ausgegeben werden, um darauf ein mit seinem Fundament zusammenstürzendes Gebäude aufzuführen. So verwickelt jene Zusammenstellungen des Dionysos und des Gottes der Juden sind und so schwer die Spuren des Namens Ἰάω bis zu seinem ersten Vorkommen auf nichtjüdischem Gebiet zu verfolgen sind, so schimmert doch überall noch deutlich sein Ursprung aus dem Tetragramm des A. T. hindurch.

IV.

Die Symbolik der Schlange

im Semitismus, insbesondere im Alten Testament.

Die Symbolik der Schlange

im Semitismus, insbesondere im Alten Testament.

In den Mythologieen aller Völker nimmt unter den Thieren die Schlange eine hervorragende Stellung ein. Bald erscheint sie als ein dem Menschen freundliches, bald als ein ihm feindliches Wesen und wird wie wohlthätigen und guten Göttern so auch den schädlichen und bösen Mächten der Geisterwelt als Begleiterin zugesellt. Auch im A. T. finden wir verschiedene Auffassungen der Schlange, welche, wie es zunächst scheint, sich nicht vereinbaren lassen: ihr Bild wurde nach dem Bericht des B. Numeri als Heilung bringend von Mose aufgerichtet, und zu Jerusalem bestand bis in die spätere Königszeit der Cultus eines ehernen Schlangenbildes; andererseits ist es die Schlange, welche in der Paradieseserzählung den sündigen Gedanken dem Weibe eingibt und somit Ursache des Uebels in der Welt wird.

Man hat vielfach gerade in der Schlange als der Urheberin der Sünde eine Entlehnung der alttestamentlichen Sündenfallsgeschichte aus dem Parsismus annehmen wollen, da hier die Schlange als das Thier des Ahriman gilt. Es soll nun in dieser Abhandlung der Versuch gemacht werden zu zeigen, ob sich nicht etwa die verschiedenen alttestamentlichen Aussagen von diesem Thiere auf eine einheitliche, den Israeliten mit den übrigen Semiten gemeinsame Anschauung von demselben zurückführen lassen. Obgleich die Nachrichten über die Symbolik der Schlange bei den Semiten weit spärlicher sind als die über ihre Auffassung bei den Ariern

und wir zum Theil versuchen müssen, aus späten Nachrichten einen Rückschluss auf die alte Anschauung zu ziehen, glauben wir doch, dass sich noch überall eine einheitliche Auffassung erkennen lässt. Wir beginnen mit den Nachrichten, welche wir über die Bedeutung der Schlange bei den heidnischen Semiten, den Assyrern, Phöniciern und Südsemiten besitzen, um daran zuletzt die Aussagen des A. T. anzureihen.

---

1. Die Schlange bei den Assyrern.

Aus den akkadischen und assyrischen Namen für die Schlange lässt sich nichts Sicheres entnehmen für eine mythologische Auffassung derselben[1]. Eine Schlangenart wird akkadisch als »feindlich, gefährlich, schädlich« bezeichnet, was auf ihren natürlichen Charakter deutet; eine andere heisst assyr. »die Schlange der Nacht« (*ṣi-ir mu-si*) oder »der Finsterniss« (*ṣi-ir ṣal-* [*mi*], *ṣa-lam-tuv*), womit ihre schwarze Farbe oder ihre Gefährlichkeit zur Nachtzeit angedeutet zu sein scheint. Der Name *ḫa-av-vu* scheint dem arabischen حَيَّة entsprechend die Schlange nach ihren Windungen zu benennen. Die Assyrer kannten auch eine Seeschlange, welche sie *ḫa-av-vu mi-ʿi* oder *ṣir tiham-tiv* nannten, jedesfalls ein sagenhaftes Thier, über dessen mythologische Bedeutung aber aus dem Namen nichts zu ersehen ist. Wichtiger ist dagegen für uns ein anderer assyrischer Schlangenname *ai-ub ilu*, welchen Friedr. Delitzsch aus *ajjûbu, aiûbu* = *aibu* »Feind« und *ilu* »Gott« erklärt, also »Feind Gottes«. Allein dieser Name, welcher doch wohl eine bestimmte Schlangenart, nicht die Schlange überhaupt bezeichnet, würde, wenn die Etymologie richtig ist, doch nur aussagen, dass die damit bezeichnete Schlange für so überaus gefährlich galt, dass man sie als selbst die Götter bedrohend auf-

1) Die folgenden Mittheilungen der Schlangennamen und deren Erklärung nach Friedr. Delitzsch, Assyrische Studien. Heft I: Assyrische Thiernamen 1874 S. 69. 87 f.

fassen konnte. Von der Vorstellung einer in Schlangengestalt verkörperten bösen Macht, ähnlich dem in Schlangengestalt vom Himmel gefallenen persischen Ahriman, an welchen Friedr. Delitzsch erinnert, ist in diesem Namen an und für sich noch nichts Sicheres zu finden, und auch sonst berichten die assyrischen Inschriften wohl von Kampf und Streit der Götter unter einander oder mit nichtgöttlichen Ungeheuern, aber niemals geradezu von einer »Feindschaft« in der übermenschlichen Geisterwelt.

Eine bestimmte mythologische Vorstellung von der Schlange ist auch darin noch nicht zu erkennen, dass es von einem der sieben bösen Geister heisst, er sei eine Schlange; ein anderer wird als Leopard bezeichnet[1], und mit beiden Thiernamen ist vielleicht nur das Gefahrbringende dieser Geister angedeutet. — Ein mythisches Wesen wird bezeichnet als »die grosse Schlange mit sieben Köpfen« (*ṣir maḥ-ḥu śi-ba ḳak-ḳa-da-su*)[2]. Hier könnte man sich versucht fühlen, einen Anklang an arische Vorstellungen zu erkennen. Bei den Eraniern bekämpft Thraetaona den Azhidahaka »die verderbliche Schlange« mit drei Rachen und drei Schwänzen wie bei den Ariern am Indus Trita die Schlange mit drei Köpfen und sieben Schwänzen. Noch der Zohak (d. i. *dahaka*) der späteren Sage hat drei Häupter: neben seinem Menschenkopfe wachsen zwei Schlangen hervor.

In den Schöpfungsmythen, welche neuerdings Geo. Smith bekannt gemacht hat, erscheint nach Smith's Erklärung ein »Drache« *Tiamat* (= תְּהוֹם), über welchen als Strafe von den Göttern die Bindung im Gefängnisse verhängt wird[3] (vgl. die Bindung des »Drachen, der alten Schlange, welche ist der Teufel und der Satan« Apok. 20, 2 f.). Welches das von ihm verursachte Uebel sei, um dessentwillen die Strafe ihn trifft, geht aus den sehr fragmentarischen und noch nicht sicher erklärten Texten nicht deutlich hervor. Auch ist, wie Smith selbst zugesteht, die Deu-

1) S. Geo. Smith, *Assyrian discoveries* 1875 S. 399.
2) S. Friedr. Delitzsch a. a. O. S. 87.
3) *Chaldean account of Genesis* 1876 S. 83, vgl. S. 87. 90.

tung der ideogrammatisch geschriebenen Bezeichnung des »Drachen« (*KIR.KIR*) noch sehr unsicher. Smith erklärt das Ideogramm: »das schuppige Thier« und entnimmt aus einer anderweitigen inschriftlichen Angabe als den phonetischen Werth der betreffenden Zeichen *turbuhtu*, was er vergleicht mit dem hebr. רַהַב[1]. Smith vermuthet, dass dieses mythische Wesen eben jenes sei, welches in den Bildwerken in einer etwa unseren Greifen entsprechenden Gestalt erscheint. Dann wäre jedoch dieser »Drache« kein schlangenartiges Wesen. Jedesfalls geht aber aus der Bezeichnung dieses mythischen Thieres als »Drache (?) Tiamat« oder »Drache der Tiamat« hervor, dass es galt als Repräsentant des Chaos, aus welchem die Welt hervorging; denn wie das Chaos im A. T. als תְּהוֹם bezeichnet wird, so bei Berossus als θαυάτθ (wie wohl zu lesen statt θαλάτθ[2]) = *tiamtu*, was Berossus mit θάλασσα übersetzt[3]. Es werden also in jenem Thiere die ungeordneten Erdkräfte als wider die Götter ankämpfend und schliesslich von ihnen überwunden vorgestellt sein.

Weiter theilt Smith[4] eine sehr interessante Abbildung eines babylonischen Siegels mit: es sind hier zwei menschliche Figuren neben einem fruchttragenden Baume sitzend dargestellt; beide strecken die Hand nach den Früchten aus, und hinter der einen steht aufgerichtet eine Schlange. Niemand wird diese Abbildung betrachten können, ohne dadurch an die alttestamentliche Geschichte vom Sündenfall erinnert zu werden; allein dennoch kann dieses Bild noch vieles Andere als gerade den Sündenfall darstellen, und zudem müsste erst festgestellt werden, aus welcher Zeit diese Darstellung ist. Es könnte ja etwa eine Entlehnung

---

1) Vgl. dagegen über *turbu'tuv* Friedr. Delitzsch a. a. O. S. 72 f., der es erklärt = תַּרְבּוּת von רָבָה, also »Menge«.

2) S. Fr. Lenormant, *Comment. des fragm. cosmog. de Bérose* S. 86.

3) Der Drache Tiamat ist vielleicht die Erklärung für den Jaldabaoth der Gnostiker, den aus dem בֹּהוּ (בהוּת, s. oben S. 195), d. i. der תְּהוֹם, Geborenen (יֶלֶד); denn wenn der Drache wirklich Repräsentant der תְּהוֹם war, so konnte er etwa als aus derselben geboren angesehen werden. In dem »chaosgeborenen Schlangendämon« der Sethianer aber scheint Jaldabaoth mit Ophiomorphos identificirt zu sein, s. Lipsius, Gnosticismus S. 133.

4) A. a. O. S. 91.

aus dem Hebraismus hier vorliegen. Wir meinen, dass diese neugefundenen sehr unsicheren Angaben einstweilen noch nicht zu dem Schlusse berechtigen, dass bei den Assyrern die Schlange als das böse Princip galt. Wie aber die Erzählung von der Paradiesesschlange, mag sie nun den Assyrern mit den Israeliten gemeinsam oder nur diesen eigen sein, sehr leicht hervorgehen konnte aus jener von Smith angenommenen Auffassung des Chaos als Schlange oder Drache, darüber wird unten bei Besprechung der alttestamentlichen Anschauung von der Schlange zu reden sein.

Wenn die Erklärungen Smith's begründet sind, so müsste diese Bedeutung der Schlange vereinbart werden mit der anderen als eines heiligen Thieres. Diese letztere scheint ihr sicher zuzukommen. Ein babylonisch-assyrischer Gott, dessen Namen Fr. Lenormant liest *Sabi* »sieben« und den er mit Anu identificirt[1], wird dargestellt mit einem menschlichen Oberkörper und bärtigem Gesichte, statt der Beine endigend in eine siebenfach gewundene Schlange. Die Darstellung der Schlange als eines heiligen (?) Symbols findet sich öfters auf den babylonischen schwarzen Steinen[2], zuweilen auch auf Cylindern; auf assyrischen Denkmälern soll sie sich in eben dieser Weise nicht finden[3]. Dagegen sind in einer Opferdarstellung, welche zu Kujundschik auf dem Boden des alten Ninive gefunden wurde, neben dem Altare zwei an Stäben festgebundene Schlangen abgebildet[4]. Nach Diodorus Siculus[5] hielt das Bild der babylonischen Hera im Beltempel in der rechten Hand eine Schlange, in der linken ein Scepter, und neben dem Bilde der Rhea waren zwei sehr grosse silberne Schlangen aufgestellt.

---

1) *Lettres assyriologiques* Bd. II S. 175. Vgl. Derselbe, *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose* S. 389.

2) S. die Abbildung *W. A. I.* Bd. III S. 45.

3) S. Geo. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient eastern world* 2. Aufl. Bd. I S. 122. Bd. II S. 14 f.

4) S. Layard, *Nineveh and its remains* 3. Aufl. 1849 Bd. II S. 469.

5) L. II c. 9.

Aus dem Herzen einer Schlange, freilich auch aus denen anderer Thiere, wurde bei den Babyloniern geweissagt[1]. Vielleicht darf daraus vermuthet werden, dass wie bei vielen andern Völkern, so auch bei den Babyloniern und Assyrern die Schlange in einem besonderen Sinne als das Thier der Wahrsagung angesehen wurde. Dass aber — was damit übereinstimmen würde — die Schlange das Symbol des akkadisch-babylonischen Gottes *'I-a*, des Gottes der Intelligenz, sei, wie Geo. Rawlinson[2] und Fr. Lenormant[3] vermuthen, ist noch ganz unsicher[4].

Verehrung der Schlange als eines heiligen Thieres ist bis jetzt bei den Babyloniern und Assyrern nicht nachgewiesen. Nach dem apokryphen Zusatz des griechischen A. T. vom »Bel und dem Drachen zu Babel« (v. 23 ff.) wurde von den Babyloniern ein lebendiger Drache (δράκων) verehrt. Man hat zwar vielfach angenommen, diese Schrift sei in Aegypten entstanden[5] und übertrage in ungeschichtlicher Weise den hier bestehenden Schlangencult auf Babylon. Allein es ist ebenso denkbar, dass diese Angabe auf wirkliche babylonische Schlangenverehrung zurückzuführen ist. Der Drache wird in dem apokryphen Stück als μέγας bezeichnet, gerade wie die siebenköpfige Schlange der Assyrer die »grosse« genannt wird (vgl. auch Apok. 12, 9: ὁ δράκων ὁ μέγας)[6].

---

1) S. Fr. Lenormant, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens* 1875 S. 55.

2) A. a. O. Bd. I S. 121 f.

3) *La magie* S. 207. *La divination* S. 89 f.

4) Rawlinson's Combination der Schlange mit dem Gott *'I-a* hängt zusammen mit seiner irrigen Erklärung dieses Namens aus dem arab. *ḥajja* »Schlange«, welche unmöglich ist, da jener Gottesname nicht semitisch, sondern akkadisch ist. Belege für die Combination des Gottes *'I-a* mit der Schlange sind weder von Rawlinson noch von Lenormant beigebracht worden.

5) So Fritzsche, Exeget. Handb. zu den Apokryphen 1851 S. 121.

6) Vgl. Schrader, Artikel »Drache zu Babel« in Riehm's Handwörterbuch Liefer. III, 1875. Fr. Lenormant, *La divination* S. 91. Lenormant (S. 90) schreibt auch dem apokryphen »Brief Jeremia's« genaue Kenntniss des babylonischen Heidenthums zu und findet in der Angabe desselben (v. 19), dass aus der Erde hervorkommende Schlangen (ἑρπετά) den babylonischen Götterbildern das Herz leckten und sie mit ihren Kleidern verzehrten, einen Hinweis auf Unterhaltung heiliger

Weiter könnte etwa aus einem Namen, welcher sich auf einer Gemme mit Pehlewi-Inschrift findet, auf babylonisch-assyrischen Schlangencult geschlossen werden. Mordtmann[1] liest die Inschrift: אפד נחשי *Apd Nachschi*, erklärt den Namen für semitisch und vermuthet in נחשי die Bezeichnung eines Götzen. Der erste Theil scheint dem semitischen עבד zu entsprechen (wie in אפתילאי, אפתולאי, אפטולאי = *Abdullah*), und in נחשי ist wohl nach dem hebr. נָחָשׁ eine Schlangengottheit zu erkennen (vgl. die Bezeichnung des Schlangendämons der Naassener mit νάας = נָחָשׁ)[2]. Es läge nun am nächsten, anzunehmen, dass der Name dieses semitischen Schlangengottes von Babylonien aus in das Pehlewi gekommen wäre. Allein נחשׁ ist als assyrischer Schlangenname bis jetzt nicht belegt.

In einem Heiligthume der Jeziden, deren Cultus manches Assyrische bewahrt zu haben scheint, findet sich die Darstellung einer Schlange. In dem Grabdenkmal ihres Heiligen, des Scheich Adi, sind an den Thürschwellen abgebildet ein Löwe, eine Schlange, ein Beil u. s. w. Freilich wollten die Jeziden, welche Layard darüber befragte, diesen Figuren keinen symbolischen Werth beilegen und behaupteten, es seien Ornamente, welche ein christlicher Maurer bei einer Reparatur des Grabes aus seiner Phantasie angebracht habe[3]. Bei der Aengstlichkeit der Jeziden, über ihre Gebräuche Auskunft zu ertheilen, ist auf diese Antwort nicht viel Gewicht zu legen. Nach der Meinung Fr. Lenormant's haben sich in der Religion der Jeziden Reste aus der Religion der ältesten, turanischen Bevölkerung Mesopotamiens erhalten. Es ist

---

Schlangen in den babylonischen Tempeln. Allein da im Folgenden (v. 21), um die Ohnmacht der heidnischen Götter darzustellen, geschildert wird, wie Fledermäuse, Schwalben und Katzen sich auf die Götzenbilder setzen, ohne dass diese es hindern können, und wir schwerlich an eine Unterhaltung dieser Thiere in den Tempeln zu denken haben, sind hier auch wohl kaum heilige Schlangen gemeint.

1) Studien über geschnittene Steine mit Pehlewi-Inschriften, ZDMG. Bd. XVIII, 1864 S. 35. Vgl. Egli, Zum Schlangenkult im Orient, ebend. S. 812 f.

2) S. Lipsius, Gnosticismus S. 128.

3) S. Layard a. a. O. Bd. I S. 283.

möglich, dass auch die Assyrer die Vorstellung von der Schlange als eines mythologisch bedeutsamen Thieres den Akkadern entlehnten; wenigstens wird die siebenköpfige Schlange in einem akkadischen Texte erwähnt[1].

Allen diesen sehr unbestimmten und unsicheren Nachrichten ist nur so viel zu entnehmen, dass die Schlange bei den Assyrern, sei es nun nach ursprünglich semitischer, sei es nach akkadischer Vorstellung, irgendwelche mythologische Bedeutung hatte. Sollte die allerdings noch ganz unzuverlässige Vermuthung begründet sein, dass die Schlange beim Weissagen gebraucht wurde und als Symbol der Intelligenz galt, so würde dies übereinstimmen mit dem, was uns aus später Zeit von der Schlange bei den Phöniciern berichtet wird. Diese Intelligenz konnte dann bald als zum Guten, bald als zum Uebel führend aufgefasst werden, wie denn in den mythologischen Gestalten der Assyrer eine ethische Differenzirung überhaupt nicht bestanden zu haben scheint. Dass die Schlange das Thier der Intelligenz sei, konnte man etwa aus ihrem geheimnissvollen Wesen schliessen.

Wahrscheinlich aber ist die Bedeutung der Schlange als des klugen Thieres erst secundär. Es wäre nämlich an sich nicht unmöglich, dass auch bei den Semiten die Schlange zunächst als der sich schlängelnde Blitz angesehen wurde, woraus für die arische Mythologie mit grossem Scharfsinn von F. L. W. Schwartz[2] die verschiedenen Aussagen über die Schlange hergeleitet worden sind. Weil der Donner als Stimme der Gottheit galt, konnte von da aus die Schlange zum Thiere der Weissagung werden, und weil das Gewitter bald wohlthätig, bald verderblich wirkt, fasste man auch in der Schlange beides zusammen.

---

1) S. Fr. Lenormant, *La magie* S. 207 ff.

2) Die Alt-Griechischen Schlangengottheiten. Ein Beitrag zur Glaubensgeschichte der Urzeit. In dem Programm des Friedrichs-Werderschen Gymnasiums zu Berlin 1858. — Vgl. die ausführlichere Darstellung desselben in: Der Ursprung der Mythologie dargelegt an griech. u. deutscher Sage 1860, Kap. 1: Die Schlangen- und Drachengottheiten S. 26—159.

Andeutungen für diesen Ursprung der Schlangensymbolik finden wir jedoch bei den Assyrern nicht; nur waren bei ihnen wie die Wolken überhaupt, so insbesondere die Gewitterwolken mit ihrem Blitz und Donner ein Mittel der Wahrsagung[1]. Jedesfalls aber ist bei den Ariern die Schlange nicht nur der Blitz und erst von da aus die Wolke, sondern schon ursprünglich ist die Schlange oder der Drache ein Bild der finstern Wolken im Gegensatz zu den lichten Himmelsgöttern. Jene Schlangenungeheuer nun, von welchen die assyrischen Inschriften berichten, scheinen darauf zu verweisen, dass in der Schlange auch hier die finstern Naturmächte, etwa die Wolken und dann die irdischen Wassermassen, die chaotische Tehom (*tiamat*), aus welcher die lichten Gestirngötter die Welt bildeten, vorgestellt seien[2]. Auch in der Sündenfallsgeschichte des A. T. wird in der Schlange als der auf dem Erdboden kriechenden ein Gegensatz erkannt zu der Höhe, in welcher Jahwe wohnt. — Dabei mochte von Einfluss sein, dass die Schlange bei den Akkadern ein heiliges Symbol war (?) und in dem Siege über dieselbe der Sieg der semitischen Götter über die

---

1) S. Fr. Lenormant, *La divination* S. 63 ff. Es mag wenigstens darauf aufmerksam gemacht werden, dass in jenen Darstellungen der Jeziden neben der Schlange sich ein Beil befindet. Auch auf einer Münze des phrygischen Hierapolis aus Nero's Zeit ist neben einem Doppelbeil die Schlange abgebildet (Mionnet, *Description des médailles antiques* Bd. IV, 1809 S. 302 n. 616). Das Beil könnte das Attribut des Donnergottes sein (vgl. den Hammer des deutschen Thor und besonders das Doppelbeil des Zeus von Labranda in Karien [Preller, Griechische Mythol. Bd. I, 3. Aufl. S. 112], wo sich mehrfach Spuren assyrischen Einflusses zeigen [Layard, *Niniveh and its remains* Bd. II S. 338. 347]), und dann läge es nahe, auch in der Schlange ein Symbol des Gewitters zu vermuthen. Auf phönicischen Münzen von Cossura ist häufig ein Kabire dargestellt in der einen Hand ein Beil, in der andern eine Schlange haltend (Gesenius, *Script. linguaeque phoen. monumenta* 1837 Taf. 39, XIII). Allein hier deutet doch wohl dem Charakter der Kabiren gemäss das Beil oder der Hammer auf die Arbeit in Bergwerken, und dann ist die Schlange wahrscheinlich Symbol der Erde oder des Unterirdischen.

2) In dem Cultus des phrygischen Hierapolis, wo eine Entlehnung aus dem Semitismus wenigstens nahe gelegt ist, spielt die Schlange eine hervorragende Rolle und scheint in Beziehung zu stehen zu der vulkanischen Natur des Landes, s. v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, im Rhein. Mus. 1864 S. 398 ff.

akkadischen dargestellt wurde. Die Magie aber als Geheimkunst konnte als von jenen finsteren Naturmächten, den Wolken und der Meerestiefe, ausgehend gelten und von da aus die Schlange zum Symbol der Intelligenz werden (wie sie im A. T. als עָרוּם bezeichnet wird) und weiter als Attribut auch der Himmelsgötter gelten, welche jene dunkeln Naturmächte bewältigt hatten, so dass sie zum heiligen Thier wurde, welchem man Verehrung darbrachte.

2. Die Schlange bei den Phöniciern.

Schlangencult bei den Phöniciern geht aus alten Mittheilungen oder inschriftlichen Nachrichten nicht hervor. Wir sind hier auf späte Nachrichten und auf Rückschlüsse aus dem Einfluss der phönicischen Vorstellungen auf die griechischen angewiesen. Auf einer Inschrift von Citium (XVII, 2. 3 [1]) scheint sich allerdings der Name עבדתנין zu finden, der am einfachsten erklärt wird »Schlangenverehrer« (עֶבֶד־תַּנִּין)[2]; allein sehr leicht kann der letzte Buchstabe undeutlich ausgehauen sein statt ת, so dass hier etwa die vielfach auf carthagischen Inschriften vorkommende Göttin *Tanit* zu erkennen wäre (sonst allerdings תנת, nicht תנית)[3]. Dass jedoch die Schlange bei den Phöniciern wirklich ein heiliges Symbol war, geht aus Abbildungen der Kabiren mit einer Schlange in der Hand auf phönicischen Münzen von Cossura hervor[4].

Was wir sonst über die mythologische Bedeutung der Schlange bei den Phöniciern erfahren, beschränkt sich auf späte Nachrichten und unsichere Combinationen. Manches von dem im Folgenden Vorgetragenen soll nur dazu dienen, einige Ophionen mit welchen Movers in seinem ausführlichen Capitel über die Schlangengottheiten[5] aus eigenster Erfindung den phönicischen Olymp bereichert hat und welche von Neueren auf seine Auctorität hin

---

1) Gesenius, *Monumenta* Taf. 12 n. 18 (n. XVII nach Schröder's Zählung).
2) Movers, Artikel »Phönizien« S. 403. Levy, Phöniz. Wörterbuch S. 36.
3) Vgl. Gesenius a. a. O. S. 146.
4) S. oben S. 265 Anm. 1.
5) Die Phönizier Bd. I S. 499—538. Vgl. Artikel »Phönizien« S. 403 f.

noch öfters gläubig als solche erwähnt werden, in der Eigenschaft als Schlangengötter zu beseitigen oder doch die Unsicherheit dieser Deutung darzuthun.

Ausführlich berichtet über die Bedeutung der Schlange und ihre Verehrung bei den Phöniciern Philo von Byblus. Der Schlangencult wurde nach ihm durch den Gott Taautos begründet. Da nun dieser Gott dem altägyptischen Gott Thoth (*Ṭeḥuti*) nach Namen und Bedeutung genau entspricht und ohne Frage nicht phönicischen, sondern ägyptischen Ursprungs ist[1], so liegt die Annahme nahe, dass auch der Schlangencult aus Aegypten zu den Phöniciern gekommen sei. Allein dagegen ist zu erinnern, dass in Aegypten die Schlange wohl Symbol der Götter überhaupt, aber durchaus nicht dem Thoth in besonderer Weise heilig ist. Seine Thiere sind vielmehr Kynokephalos und Ibis[2].

---

1) S. Pietschmann, Hermes Trismegistos. Leipzig 1875. Vgl. oben S. 38. Die Meinung Bunsen's (Aegyptens Stelle Bd. V, 1 S. 313), dass die Aegypter den Thoth von den Phöniciern entlehnt hätten (so auch Movers, Die Phönizier Bd. I S. 500 f.; vgl. dagegen Artikel »Phönizien« S. 395), ist unhaltbar. Der Name *Ṭeḥuti* hat eine ganz entsprechende Etymologie im Aegyptischen; er scheint den Gott als den »grössten Ibis« zu bezeichnen (Pietschmann S. 3 f.); darum kann nicht etwa angenommen werden, dass die Aegypter diesen Gott von den uralten phönicischen Colonieen im Nildelta entlehnt hätten. Bunsen hätte sich für den phönicischen Ursprung dieses Gottes nicht auf das Zeugniss des Varro aus dem ersten Jahrh. v. Chr. berufen sollen, welcher den Taautes neben der Astarte als phönicisch nennt. Damals war die phönicische Religion schon längst mit ägyptischen Elementen versetzt, und wenn Philo angibt, Kronos habe dem Taaut Aegypten als Königreich angewiesen (*fragm.* 2 § 27), so gibt er damit deutlich zu verstehen, dass er diesen Gott als ägyptischen kannte (vgl. Renan, *Mémoire sur Sanchoniathon* S. 269). Andererseits hat aber nicht erst Philo den Thoth dem phönicischen Pantheon eingereiht, wogegen schon die Aussage des Varro. Auch ausserdem finden sich Spuren einer Verehrung dieses Gottes bei den Phöniciern. Unter einer Bronzestatue, welche wie es scheint, den Harpokrates darstellt, wenigstens die Unterschrift חרפכרט trägt, findet sich neben anderen Personennamen als solcher טט, worin doch wohl der Gottesname zu erkennen ist, wie auch sonst bei den Phöniciern Gottesnamen als menschliche Personennamen vorkommen (s. Schröder, Phön. Sprache S. 253 f.). Auf einem sehr alten phönicischen Scarabäus mit der Inschrift לשלם und dem phönicischen Zeichen für Sonne und Mond findet sich Thoth mit dem Ibiskopf, eine Papyrusrolle in der Hand haltend, abgebildet neben Khunsu und dem ägyptischen Zeichen des Lebens (s. De Vogüé, *Mélanges* S. 106 ff.).

2) S. oben S. 19 Anmerk; vgl. Pietschmann S. 2 ff. 6. 8 f. 16 f.

Wahrscheinlicher ist, dass der Name Thoth die Phönicier an die Schlange (טוט? ⩵̓ طوط) erinnerte[1] und dass desshalb ein unabhängig von ägyptischem Einfluss bestehender Schlangencult gerade mit diesem Gott combinirt wurde. Wenn auch die Phönicier viele Göttergestalten aus dem ägyptischen Pantheon in das ihrige aufgenommen und ihre eigenen Gottheiten gänzlich ägyptisirt haben, wie die neuerdings aufgefundene Stele von Gebal mit ihrem Baalath-Bilde zeigt, so ist doch kaum anzunehmen, dass durch fremden Einfluss einem Thiere Heiligkeit beigelegt wurde, welchem solche früher nicht zuerkannt worden war; denn in solchen Dingen pflegt die eigenthümliche Auffassung eines Volkes sich sehr zähe und fremdländischem Einfluss unzugänglich zu erweisen. Darum dürfen wir, obgleich Philo sehr gut weiss, dass auch den Aegyptern die Schlange heilig war, und obgleich seine Darstellung der Schlange vielfach durch ägyptischen Einfluss gefärbt ist, doch wohl so viel aus seinem Bericht entnehmen, dass die hier vorgetragene Auffassung der altphönicischen nicht ganz fremd gegenüberstand. Seine Angabe über die Schlange lautet (*fragm.* 9):

»Taautos hielt die Natur des Drachen und der Schlangen für etwas Göttliches, und ihm ahnten darin die Phönicier und Aegypter nach. Er lehrte nämlich, dies Thier sei das geistigste unter allen Reptilien und es sei eine Feuernatur in demselben. Dazu entwickelt es vermöge seiner Geistigkeit eine unübertreffliche Geschwindigkeit, ohne Füsse oder Hände oder ein anderes Glied zu besitzen, womit die übrigen Thiere sich fortbewegen. Zudem zeigt es sich in mannichfach wechselnden Gestalten und bewegt sich in Windungen mit beliebiger Geschwindigkeit. Es lebt sehr lange und streift nicht nur das Alter ab, um sich wieder zu verjüngen, sondern erhält [dann] noch einen Zuwachs an Körperkräften, und wenn es die Grenze seines Lebensmaasses erreicht hat, zergeht es in sich selbst (εἰς ἑαυτὸν ἀναλίσκεται) .... Darum wird dieses Thier in den heiligen Handlungen und in den Mysterien verwendet .... Dies Thier stirbt nicht eines natürlichen Todes, sondern nur wenn es von einem gewaltsamen Schlage getroffen wird. Die Phönicier nennen es den guten Dämon (Ἀγαθὸν δαίμονα). Ebenso haben die Aegypter ihm den Namen Kneph beigelegt; sie bilden es ab mit dem Kopf eines Habichts wegen der Thatkraft (τὸ πρακτικόν) des Habichts. In allegorisirender Weise sagt Epeeis .... wörtlich Folgendes: ‚Das erste unter allen göttlichen Wesen ist die Schlange in Habichtgestalt, ein schönes Thier; wenn sie aufblickte, erfüllte sie

---

1) S. oben S. 19 Anmerkung. Movers und Bunsen erklärten den nach ihnen semitischen Namen Thoth als schon ursprünglich die »Schlange« bedeutend.

Alles mit Licht in ihrem vorweltlichen Lande; wenn sie aber die Augen schloss, wurde Finsterniss' .... Von den Phöniciern angeregt, stellte auch Pherecydes seine Lehrsätze auf über den von ihm Ophion genannten Gott und über die Ophioniden ... In dem selben Sinne stellen die Aegypter die Welt dar in einem luft- und feuerfarbigen Kreise, in dessen Mitte eine habichtgestaltete Schlange ausgestreckt ist. Das ganze Zeichen sieht ungefähr unserem θ ähnlich. Mit dem Kreise deuten sie die Welt an, mit der Schlange in der Mitte bezeichnen sie den dieselbe zusammenhaltenden Agathodämon .... Alle, welche von Taautos angeregt wurden, haben in der angeführten Weise die Natur der Dinge dargestellt. Die ersten Buchstaben in Schlangenform (τὰ μὲν πρῶτα στοιχεῖα τὰ διὰ τῶν ὄφεων) heiligten sie in den Tempeln, welche sie errichteten, und feierten ihnen Feste, Opfer und Orgien, weil sie dieselben für die grössten Götter und die Leiter des Alls hielten.«

Was hier berichtet wird, ist voll von ägyptischen Bestandtheilen: ἀγαθὸς δαίμων ist nicht die Uebersetzung eines phönicischen Gottesnamens, wie man früher angenommen hat, sondern entspricht dem Beinamen des Osiris *Unnofre*[1] und wird nur vermöge einer Verwechselung, sei es des Philo selbst oder schon Aelterer, dem Kneph[2] beigelegt; Anderes bezeichnet Philo selbst als ägyptisch[3]. Aber wenn er behauptet, die Aegypter und Phönicier hätten von Taaut die Verehrung der Schlangen gelernt, ferner

1) S. Pietschmann S. 34. 50. Auch von Plutarch und Lampridius wird die Schlange als der ägyptische Agathodämon bezeichnet.

2) Kneph oder Chnum muss den Späteren als Schlangengott κατ' ἐξοχήν gegolten haben; denn die Schlange auf den sogenannten Abraxasgemmen hat sehr häufig die Bezeichnung XNOYBIC oder XNOYMIC. Vgl. Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians. Second series* 1841 Bd. I S. 239 f. Bunsen, Aegypten Bd. I S. 443 f. S. auch oben S. 191 n. 14.

3) Wenn Macrobius (*Saturn.* l. I c. 9 Bd. I S. 238 *ed. Bip.*) die Darstellung der Welt als eines Schlangenkreises für phönicisch ausgibt, während Philo davon als von einem ägyptischen Symbole redet, so kann jene späte Angabe nicht gegen die ältere entscheiden. — Die Schlange erscheint in der Symbolik des Zeichens θ bei Philo ebenso als die Weltseele wie sie dies bei den Naassenern ist, vgl. oben S. 239 f. Diese und andere Uebereinstimmungen der gnostischen Anschauung von der Schlange mit der Darstellung bei Philo sprechen dafür, dass diese Vorstellungen, wenn auch ursprünglich aus Aegypten stammend, doch in Phönicien heimisch geworden waren; denn aus dem vorderasiatischen Mythenkreise scheinen alle kosmogonischen Lehren der Gnostiker herzurühren (vgl. Lipsius, Gnosticismus S. 135 f.). Uebrigens kann in der Vorstellung der Schlange als der Weltseele ein Anklang gefunden werden an jene von Smith aus den Keilinschriften entnommene assyrische Anschauung, dass die תְּהוֹם, aus welcher die Welt gebildet ward, eine Schlange war (s. oben S. 259 f.).

Pherecydes habe seinen Ophion von den Phöniciern entlehnt[1], und wenn er ganz allgemein angibt, man verehre die Schlange in den Tempeln, so muss er doch wohl Schlangencult oder doch Heilighaltung der Schlange bei den Phöniciern gekannt haben. Was Philo von der Schlange berichtet, lässt sich dahin zusammenfassen, dass sie, von welcher man glaubte, sie sterbe nicht, als Symbol des Lebens galt und ferner als ein weises Thier[2]; denn Philo nennt sie πνευματικώτατον τὸ ζῶον[3]. Wenn wir Recht haben mit

---

1) Wenn die späten Mittheilungen über den Ophioneus der Pherecydes richtig sind, so könnte man darin einen Anklang erkennen an die assyrischen Berichte von den Schlangenungeheuern: Ophioneus mit seinen Schaaren widerstrebt der Weltbildung des Chronos, aber das Götterheer unter Chronos stürzt sie in den Meeresgrund (s. Zeller, Die Philosophie der Griechen Thl. I, 3. Aufl. 1869 S. 76, der in Ophioneus und seinen Begleitern »Repräsentanten der ungeordneten Naturkräfte« sicht, wie auch der Drache *Tiamat* der Assyrer ein solcher zu sein scheint). Es wäre denkbar, dass durch Vermittelung der Phönicier babylonische Vorstellungen bei Pherecydes Aufnahme gefunden hätten; allein das Zeugniss Philo's, der Alles phönicisch sein lässt, besagt dafür nichts.

2) Man vergleiche die Identificirung der Schlange mit der Σοφία bei den Ophiten, welche wohl nicht nur im Gegensatz zu der alttestamentlichen Paradiesesgeschichte entstanden ist, sondern aus den heidnischen Religionen Vörderasiens stammen wird, s. Lipsius, Gnosticismus S. 134 f.

3) Auch diese Angabe mag übrigens aus ägyptischem Einflusse zu erklären sein; denn den Namen des Gottes Kneph, des Schlangengottes der Späteren, erklärten die Griechen durch πνεῦμα. — Mehrdeutig sind in dem mitgetheilten Fragment die Worte: τὰ πρῶτα στοιχεῖα τὰ διὰ τῶν ὄφεων. Da Taaut nach Philo Erfinder der Buchstabenschrift ist (*fragm.* 1 § 4), so werden wohl auch hier unter στοιχεῖα die Buchstaben des Alphabets, nicht die Elemente, aus welchen die Welt besteht, zu verstehen sein. Mit τὰ διὰ τῶν ὄφεων aber will der Euemerist Philo keinesfalls sagen, dass die Schlangen die Buchstaben eingeführt hätten, was er ja ausdrücklich dem Taaut zuschreibt. Die Buchstaben selbst scheint er hier als Schlangen, d. h. aus den verschiedenen Windungen der Schlangen gebildet, zu denken. Damit stimmt überein, dass Philo angibt, er habe in den Ἐθώθια = אותות »Zeichen« (s. oben S. 18) von der Schlange geredet (*fragm.* 9; vgl. die Bezeichnung dieses Fragmentes als entnommen aus der Schrift: Περὶ τῶν στοιχείων). Da nun nach einer andern Stelle die Buchstaben als Zeichen der Götter galten (*fragm.* 2 § 25; vgl. oben S. 18), so ist also hier gesagt, dass die Schlangen in ihren verschiedenen Windungen Symbole der verschiedenen Gottheiten waren. Es stimmt dies überein mit Allem, was in *fragm.* 9 von der geistigen, feurigen, unvergänglichen Natur derselben gesagt ist. — Es mag jedoch die Combination der Schlangen mit den Buchstaben bei Philo auf einer Verwechselung der Bedeutungen »Elemente« und »Buchstaben« für das griechische στοιχεῖα beruhen;

der Vermuthung, dass der Name Thoth = טוט »Schlange« Anlass gab, diesen Gott mit der Schlange zu combiniren, so muss wohl weiter auch die phönicische Vorstellung von der Schlange der Auffassung dieses Gottes irgendwie entsprochen haben. Taaut aber ist nach Philo's Darstellung, die mit der späteren ägyptischen Auffassung des alten Mondgottes Tehuti übereinstimmt, der Gott der Intelligenz: er war Rathgeber der von den Späteren für Götter erklärten Menschen der Vorzeit[1]; er war der Begründer von Wissenschaft und Cultur für die gesammte Menschheit[2]. Darnach ist es nun nicht unwahrscheinlich, dass die mit ihm in Verbindung gebrachte Schlange als ein mit Weisheit begabtes Thier aufgefasst wurde, was mit der Bezeichnung als des »geistigsten« Thieres bei Philo übereinstimmen würde. Sicheres lässt sich jedoch aus Philo's Angaben über Taaut und den Schlangencult für die phönicische Auffassung der Schlange nicht entnehmen.

Wenn wirklich die Schlange als das Thier des Gottes der Intelligenz und der Offenbarung, des Taaut, galt, so würde damit übereinstimmen Movers' Erklärung der Gottheiten Σουρμουβηλός und Χούσαρθις bei Philo als Schlangengötter[3]; denn von ihnen wird berichtet, sie hätten mehrere Menschenalter nach Taaut dessen geheime und durch Allegorieen verdunkelte Theologie neu beleuchtet (*fr.* 5[4]). Allein die Meinung, dass Surmubelos in die Reihe der Ophionen gehöre, stützt sich auf eine unmögliche Etymologie: Σουρμουβηλός könnte allerdings aus Χουρμουβηλός ent-

---

der Elementar- und Schutzgeist eines Ortes wurde in Griechenland als ἀγαθὸς δαίμων in Schlangengestalt verehrt (s. Preller, Griech. Mythologie Bd. I, 3. Aufl. S. 442 ff.), und noch heute werden jene Schutzgeister, die στοιχεῖα, als Δράκος bezeichnet (s. Maury, *Hist. des religions de la Grèce antique* Bd. I, 1857 S. 452 Anmerk. 2).

1) *Fr.* 2 §§ 15—17.

2) *Fr.* 1 § 4; 2 §§ 4. 25—27.

3) Bd. I S. 503 ff.

4) Vgl. über diese Worte oben S. 17 Anmk. 3. Es lässt sich jedoch auch übersetzen: »(sie) brachten die versteckte [d. h. der Oeffentlichkeit entzogene] und durch Allegorieen verdunkelte [nämlich von Anderen] Theologie des Taaut [wieder] ans Licht«, so dass dann kein Grund vorliegt, eine Ueberarbeitung der Stelle durch Porphyrius anzunehmen.

standen sein wie Σούρων und Σίρωμος aus חוּרָם oder חִירָם, חִירוֹם[1]; allein חוּרָם kann nicht bedeuten »geringelt« = »Schlange«; denn خرم (vgl. Lev. 21, 18 חָרֻם »verstümmelt«) bezeichnet nichts Anderes als »zerbrechen, spalten«. Das aram. חוּרְמָן, syr. ܚܘܪܡܢܐ, welches den Basilisken bedeutet, bezeichnet denselben nicht als den »gewundenen«, sondern als den »furchtbaren«, eig. den »abzuwehrenden« von חרם »abschliessen, fernhalten.« Die beste, obgleich lautlich nicht ganz befriedigende, Deutung des Namens Σουρμουβηλός ist die von Renan vorgeschlagene: שֹׁמְרֵי בַּל *observationes s. leges Baalis*[2], entsprechend dem Namen der ihm beigesellten Göttin Θουρώ (oder Χούσαρθις) = תּוֹרָה »Gesetz«. — Noch unglücklicher ist Movers' Erklärung des Namens der Ἁρμονία, der Begleiterin des Kadmos, welche er identificirt mit Χούσαρθις (was er nicht unwahrscheinlich [חוּשַׁרְתְּ[3] =] חֲשֶׁרֶת »die Verbindende« erklärt) von חרם »die gewundene Schlange«![4] Ἁρμονία, jedesfalls doch ein gut griechisches Wort, aber mehrfach von den Griechen als phönicische Gottheit bezeichnet[5], scheint Uebersetzung von חוּשַׁרְתְּ zu sein.

Wenn Surmubelos und Chusarthis als Schlangengottheiten aufzugeben sind, so werden wir dagegen eine solche in dem Kadmos der Griechen, welchem ohne Zweifel ein phönicischer

---

1) Σούρων bei Eupolemus (Euseb., *Praep.* l. IX cc. 33. 34 Bd. II S. 427 *ed.* Gaisf.), Σίρωμος bei Syncellus (Bd. I S. 343—45 *ed.* Dind.). Ein tyrischer König zur Zeit der Perserherrschaft heisst bei Herodot (l. V c. 104, VII c. 98) Σίρωμος, wohl der selbe, welcher von Josephus (*C. Ap.* l. I c. 21) unter dem Namen Εἴρωμος als Zeitgenosse des Cyrus genannt wird. Der Name חוּרָם ist nicht von dem Verb. חרם abzuleiten, sondern entweder mit Gesenius von חוּר »glänzend, edel sein« oder besser mit Schröder (Phön. Sprache S. 87) zu erklären als Abkürzung von אֲחִירָם »Freund des Erhabenen« (Num. 26, 38; vgl. אֲחִיָּהוּ) wie חמלך aus אֲחִימֶלֶךְ und חמלכת aus אֲחִימַלְכַּת.

2) *Mémoire sur Sanchoniathon* S. 280. Nach Schröder (a. a. O. S. 179) = זְרַמוּבַּעַל *semen Baalis*. Man hat *Melit.* V, 2 lesen wollen צרמבעל = Σουρμουβηλός; allein es ist besser צדמבעל zu entziffern.

3) Vgl. Schröder a. a. O. S. 172.

4) Bd. I S. 507 ff.

5) S. Movers, Artikel »Phönizien« S. 393.

Gott dieses Namens entspricht, erkennen dürfen[1], nicht darum, weil von ihm erzählt wird, dass er den Drachen des Ares tödtete — etwa eine auch in andern Mythen vorkommende Umkehrung der Vorstellung, dass ihm die Schlange heilig war — sondern sicherer desshalb, weil er und seine Gemahlin Harmonia, in Schlangen verwandelt, von Zeus in das Elysium aufgenommen wurden[2]. Dass aber Kadmos wirklich eine phönicische Gottheit ist, entsprechend dem griechischen Mythus, welcher ihn als phönicischen Königssohn bezeichnet, zeigt der Umstand, dass Euemerus ihn als phönicischen Gott kannte, wenn er in seiner grob historisirenden Weise erzählte, Kadmos sei nach der Angabe der Sidonier ein Koch des Königs von Sidon gewesen, der mit der Flötenspielerin desselben, Harmonia, flüchtig geworden[3]; deutlicher noch weisen auf seinen phönicischen Ursprung seine Verbindung mit der Europa, in welcher die wandernde Mondgöttin Astarte zu erkennen ist, und mit der ebenfalls der Astarte entsprechenden Aphrodite als seiner Beschützerin; ferner die ihn zum Ziele leitende Kuh als Symbol der phönicischen Mondgöttin, die Verknüpfung seines Mythus mit Theben, Samothrace und Thasus, wo sich auch sonst Spuren phönicischen Einflusses finden[4]; am sichersten aber spricht dafür der Name, welcher allein in קדם eine befriedigende Erklärung findet. Kadmon, קדמון (so lautete wohl die phönicische Namensform) hiess er nicht als der von Osten Gekommene, denn er muss ja diesen Namen in Phönicien selbst erhalten haben; das Wort bedeutet wohl den »Alten« oder »Ewigen«[5], entsprechend dem Ζεὺς Ἀλδήμιος von Gaza (= בַּעַל חֲלָדִים), dem Be-

1) So auch Movers Bd. I S. 513 ff. Artikel »Phönizien« S. 394 f. Fr. Lenormant, Anfänge der Cultur Bd. II S. 230 f. Vgl. Maury, *Religions de la Grèce* Bd. III, 1859 S. 236.

2) Apollodorus l. III c. 5, 4. Scholien zu Pindar's Pyth. III vv. 153. 167. Hyginus, *Fab.* VI. Ovid, *Metam.* III v. 98; IV vv. 575 ff.

3) Athenäus l. XIV c. 77.

4) Vgl. Preller, Griech. Mythologie Bd. II, 1. Aufl. S. 17 ff.; dagegen hat Preller später einen griechischen und einen phönicischen Kadmos unterschieden; s. Aufl. 3 S. 22 ff.

5) Ebenso Movers Bd. I S. 516 ff.

Griechen[1] macht es wahrscheinlich, dass auch die Gesundheit als eine seiner Gaben galt; dass aber die Schlange wie das Symbol des Asklepios so auch das des Esmun gewesen sei, beruht auf der unsicheren Erklärung seines Namens mit »der Achte«[2] (nämlich neben den sieben Kabiren als seinen Geschwistern) und auf dem noch weniger ins Gewicht fallenden Umstande, dass auf drei

---

Levy a. a. O.), אשמנעמס »Esmun trägt (stützt)«, vgl. כַּמַּסְּרָה (Levy, ZDMG. Bd. XXII, 1868 S. 338).

1) In der *Sard. triling.* אשמן = Ἀσκληπιός, *Aescolapius*. Auch Damascius identificirt den Ἔσμουνος mit Ἀσκληπιός, und dieser wird häufig als phönicischer Gott genannt, s. Belegstellen bei Movers, Artikel »Phönizien« S. 396 f.

2) Von שמן »acht« (*Idal.* IV, 2 bei Euting, Inschr. aus Idalion S. 9) mit א *prosth.* od. dem Artik. (nach Philo Bybl.: ὄγδοος αὐτῶν ἀδελφὸς Ἀσκληπιός *fr.* 2 § 27 [Codd. A und H lesen statt ὄγδοος offenbar um zu verbessern ὁ ἴδιος, vgl. über diese Handschrr. oben S. 39 Anmk. 1] und einer Angabe bei Damascius unter den Neueren Movers Bd. I S. 529, Artik. »Phönizien« S. 396; Röth, Abendl. Philos. Bd. I Noten S. 237; Maury, *Sur une statue du dieu Aschmoun* in der *Revue archéol.* Jahrg. III Thl. II, 1847 S. 764; de Lagarde, Anmerkungen zu d. griech. Uebers. der Proverbien 1863 S. 82; Schröder, Phön. Sprache S. 89. 136 u. A.). Allein dass ein Gott »der Achte« genannt worden sei, ist wenig wahrscheinlich. Die Etymologie bei Damascius: Ἔσμουνον ... ὠνομασμένον ἐπὶ τῇ θέρμῃ τῆς ζωῆς beruht wahrscheinlich auf der Erklärung der ersten Sylbe mit אֵשׁ »Feuer«; wie man θέρμη in dem Namen fand, bleibt dunkel, nach Movers (Bd. I S. 529) wurde erklärt: אש חמן *ignis calefaciens;* ähnlich leiten Gesenius (*Monumenta* S. 136 f.), Bunsen (Aegypten Bd. I S. 612 f.) und Levy (Phön. Stud. Hft. I S. 30) den Namen ab von dem koptischen ϣⲙⲟⲩⲛ = חמין; allein aus אש und חמן konnte nicht אשמן werden, und Herbeiziehung des Koptischen ist ungerechtfertigt. Alois Müller (»Esmun« in d. Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss. zu Wien Bd. XLV, 1864 philos.-hist. Classe S. 509 f.) erklärt den Namen von חשם = אשם »der Glänzende«; allein die Bedeutung »glänzen« ist für חשם, حشم nicht erwiesen; die dem Verbum wahrscheinlich eigene »fett sein« (s. Delitzsch zu Ps. 68, 32) kann wohl irdischen Magnaten den Namen geben (חַשְׁמַנִּים Ps. 68, 32), eignet sich aber nicht zur Bezeichnung eines Gottes. Die Bedeutung des Namens אשמן käme dann auf das Selbe hinaus, was Delitzsch (Jesaja 2. Aufl. 1869 S. 600) darin findet, nach welchem אשמן Elativform von שמן »fett sein« ist = »der Vollgesunde« (vgl. אַשְׁמַנִּים Jes. 59, 10., שָׁמֵן Richt. 3, 29); allein diese Benennung setzt den Euemerismus voraus, der nirgends neue Göttergestalten oder Götternamen geschaffen hat. Den übrigen phönicischen Gottesnamen entspricht אשמן, wenn es abgeleitet wird von שָׁמָה »hoch sein« mit prosthetischen א und mit der Endung ־ן statt ־ון n. d. F. רָזוֹן, קָלוֹן, חָזוֹן (die Ableitung von שמה hat schon P. Cassel vorgeschlagen in der Schrift »Esmun. Eine archäolog. Unters. aus der Gesch. Kenaans« [1872] S. 5, aus welcher wir sonst nichts aufnehmen möchten).

phönicischen Münzen von Cossura[1] irgend ein gar nicht benannter Gott mit acht Strahlen am Haupte und einer Schlange in der Hand dargestellt ist! Auf andern Münzen der selben Insel sind Gottheiten mit Schlangen dargestellt, deren Haupt von weniger als acht (meist drei) Strahlen umgeben ist[2]; die Zahl scheint hier also bedeutungslos zu sein.

Ebensowenig ist mit Movers eine phönicische Schlangengottheit in Τυφών zu erkennen, dessen Namen er irrig erklärt צְפְעוֹן »Natter«[3]; denn Typhon, der in der griechischen Mythologie als Repräsentant der zerstörenden unterirdischen Kräfte auftritt, scheint seinen Namen zu haben von τυφάω »schwellen« und ist weder ein ägyptischer noch ein phönicischer Gott. Bei den Griechen ist er allerdings Schlangenwesen beigesellt: er erscheint in Verbindung mit Echidna (ἔχις) und wird von Hesiod dargestellt als ein Ungeheuer mit hundert Drachenköpfen[4]. Wenn Philo Byblius den Typhon neben Wassergottheiten nennt[5], so hat er hier wohl den von den Griechen Τυφών genannten ägyptischen Set[6] dem phönicischen Pantheon eingereiht[7] oder einem wirklich phönicischen Gott um irgendwelcher Aehnlichkeiten willen diesen Namen beigelegt. Dass Homer und Hesiod die Grotte des Typho oder Typhoeus als im Arimerlande befindlich angeben, kann für den phönicischen Ursprung des Typhon nicht sprechen; denn dass mit dem Arimerlande, wie Movers will, Aram gemeint sei[8], wäre erst zu beweisen. Daraus, dass der

---

1) Gesenius, *Monumenta* Taf. 39, XIII *M. N. O.*

2) Ebendas. *E—L.*

3) Bd. I S. 522 ff.

4) S. Preller, Griech. Mythologie Bd. I, 3. Aufl. S. 54 ff.

5) *Fr.* 2 § 21: Κατὰ τούτους γίνονται Πόντος καὶ Τυφὼν καὶ Νηρεύς, πατὴρ Πόντου.

6) Die Griechen scheinen Set und Typhon identificirt zu haben, weil beide als Schlangen dargestellt wurden.

7) Der ägyptische Typhon, der Repräsentant alles Verderblichen, galt den Späteren als Gott des den Aegyptern verhassten Meeres, s. Plutarch, *De Iside et Osir.* cc. 13—19. 32; vgl. c. 45.

8) So schon bei Strabo l. XIII c. IV, 6 S. 627 *C.*: οἱ δὲ τοὺς Σύρους

ägyptische Set-Typhon als Gott der semitischen Hyksos dargestellt wird[1], ist ebensowenig auf seinen phönicischen Ursprung zu schliessen; denn der ägyptische Gott, welchen die Aegypter mit dem Baal der Hyksos identificirten, hiess Set oder Sutech und nur bei den Griechen Τυφών[2]. Der Ortsname בַּעַל צְפוֹן (Ex. 14, 2. 9. Num. 33, 7) hat mit Τυφών gewiss nichts gemein und scheint nichts Anderes zu bedeuten als »Baal des Nordens«[3].

Was wir über die Bedeutung der Schlange bei den Phöniciern erfahren, beschränkt sich also darauf, dass sie nach den vereinzelten Spuren der Münzen von Cossura ein heiliges Thier war und, wenn wir aus den Angaben Philo's und den Berichten der Griechen von Kadmos für die echtphönicische Vorstellung etwas entnehmen dürfen, dass sie als Symbol des Lebens und der Intelligenz galt. Bei der Beschaffenheit unserer Quellen kann dies jedoch nur den Werth von Vermuthungen haben.

Als heiliges Thier mag die Schlange nach einigen Eigennamen zu urtheilen auch bei den Ammonitern gegolten haben. Den Namen נָחָשׁ trug ein Ammoniterkönig zur Zeit Saul's (I Sam. 11, 1 f.; 12, 12. II Sam. 10, 2. I Chron. 19, 1) und ein wohl von ihm zu unterscheidender ungefähr gleichzeitiger Ammoniter (II Sam. 17, 27). Allein es brauchen diese Namen nicht auf Heiligkeit der Schlange zu

---

'Αρίμους δέχονται, οὓς νῦν 'Αραμαίους ['Αράμους] λέγουσι. Sonst wurden die Arimer mit den Ciliciern identificirt, welche nach der Angabe bei Strabo a. a. O. aus Syrien abstammten.

1) S. m. *Jahve et Moloch* S. 31 f. Eduard Meyer, Set-Typhon 1875 S. 47 f. 54 ff.

2) Mit den שֵׁדִים (s. oben S. 130 ff.) scheint *Set* nicht zu combiniren zu sein, s. Meyer a. a. O. S. 4 ff.; vgl. auch Nöldeke, Untersuchungen zur Krit. des A. T. 1869 S. 160 Anmk. 3.

3) Die Vorstellung des Typhon, in welchem die Schlange die unterirdischen Mächte darstellt, wäre nicht gegen Herleitung desselben von den Semiten; sie entspräche der assyrischen Anschauung von der Schlange oder dem Drachen als Repräsentanten der chaotischen Tiefe. Allein zu solcher Symbolik der Schlange konnte man spontan an verschiedenen Orten gelangen. Das einzige Indicium der Entlehnung wäre die Uebereinstimmung des Namens Τυφών mit einem semitischen Gottesnamen.

beruhen, sondern können wie die Namen »Rabe« und »Wolf«, die bei den Midianitern vorkommen (Richt. 7, 25; 8, 3. Ps. 83, 12), dem Träger des Namens eine an dem Thiere beobachtete Eigenschaft beilegen. Auch die Mutter (?) der Abigal, der Schwester David's, hiess נָחָשׁ (II Sam. 17, 25), und hier ist schwerlich an Entlehnung des Namens aus dem Heidenthum zu denken. Wenn aber eine nur dem Namen nach bekannte Stadt (wahrscheinlich im Stamme Juda) genannt wird עִיר־נָחָשׁ (I Chron. 4, 12), so hatte dieselbe ihren Namen wohl entweder von dort geübtem kanaanitischen Schlangencult oder von einem so benannten Manne, schwerlich von der Menge der Schlangen in dieser Gegend.

3. Die Schlange bei den Südsemiten.

Unter den zahlreichen Namen für die Schlange bei den Arabern ist mir nur einer, جَانّ *gânn* bekannt, welcher auf eine mythologische Bedeutung der Schlange verweist; sonst werden natürliche Eigenschaften des Thieres in seinen Namen ausgedrückt. Die Bezeichnung einer Schlangenart aber mit جَانّ deutet darauf hin, dass man einen جِنّ *ginn* »Geist« (eig. »das Geheime, Verdeckte«) in der Schlange wohnend dachte. Von arabischen Erzählungen, welche dies bestätigen, sind mir nur die von Nöldeke[1] ausführlich mitgetheilten aus der »Geschichte Mekka's« von Al-Azraki bekannt. Nach der einen machte in der Heidenzeit ein Dschinn, der einzige Sohn seiner Mutter, in Gestalt einer Schlange (*gânn*) einen Umgang um die Kaaba und wurde auf dem Rückwege von einem jungen Manne erschlagen. Die Familie des Mörders wurde darauf von den Dschinnen heimgesucht, so dass viele derselben starben. Die Banu-Sahm aber — so hiess die Familie — tödteten ringsum alle Schlangen, Skorpionen, Käfer und kriechenden Thiere, bis nach drei Tagen die Dschinnen — die also

1) Die Schlange nach arabischem Volksglauben, in Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, herausgegeben von Lazarus und Steinthal Bd. I, 1860 S. 412 ff.

in jenen Thieren wohnend gedacht wurden — durch Vermittelung der übrigen Kuraischiten Frieden schlossen mit den Banu-Sahm. Diese aber hiessen fortan die »Dschinnentödter«. — Nach Al-Azraki machte ein anderes Mal, im ersten Jahrhundert des Islam, eine männliche Schlange den Umgang um die Kaaba. Von den anwesenden Menschen gewarnt, schnellte sie sich in die Luft und verschwand. Auch hier ist ein Dschinn in der Schlange verkörpert gedacht.

Diese Verbindung von Geistern und Schlangen ist ohne Frage altarabische Vorstellung. Wenn aber die in Schlangengestalt erscheinenden Dschinnen als dem Menschen Schaden bringend gedacht werden, so könnte dies auf die spätere jüdische Vorstellung zurückgeführt werden, welche die Paradiesesschlange mit dem Satan identificirte. Es lässt sich aber kaum anders denken, als dass die Schlange, weil sie in manchen Arten höchst gefährlich ist, von jeher — nur nicht ausschliesslich — als ein dem Menschen Verderben bringendes Wesen galt. So unterschied auch Muhammad zwei Arten von Schlangen[1]. Die einen befahl er zu tödten, weil sie »den Blick blenden und die Frucht im Mutterschooss aufspüren« oder »abtreiben«. Er verbot aber die Tödtung der Hausschlangen, in welchen er gute Dschinnen wohnend glaubte. — Wenn er den schädlichen Schlangen Zauberkraft zuschrieb, so beruht dies sicher auf altem Volksglauben, und dass auch bei den Arabern die Schlange als ein geheimnissvolles, zauberkräftiges Thier erscheint, ist wichtig für das Urtheil über die semitische Anschauung von der Schlange, da wir annehmen dürfen, dass hier eine wirklich semitische, nicht etwa durch das Akkaderthum beeinflusste Vorstellung vorliegt.

Von eigentlichem Schlangendienste findet sich bei den Arabern, überhaupt bei den Südsemiten, keine Spur. Die Galla's, welche in dem Gebiete der alten Aethiopen wohnen und in irgend-

1) Nach Nöldeke a. a. O.

welchem verwandtschaftlichen Verhältniss zu den Südsemiten zu stehen scheinen, füttern Schlangen in den Häusern mit Milch und halten sie für heilig, auch essen sie keine Fische, weil sie diese zum Schlangengeschlechte rechnen[1]. Es liegt nahe, hier an Einfluss der ägyptischen Schlangenverehrung zu denken, um so mehr als Plutarch auch von den Aegyptern berichtet, dass sie sich des Essens gewisser Fische aus religiösen Gründen enthalten hätten[2]. Uebrigens sollen schon die alten Aethiopen die Schlange göttlich verehrt haben[3].

4. Die Schlange im Alten Testament.

Die hebräischen Bezeichnungen für die Schlange geben keine Auskunft über irgendwelche mythologische Vorstellungen, welche sich an die Schlange knüpften; sie sind alle entnommen von bestimmten äusserlich wahrnehmbaren Eigenschaften des Thieres. Allein sie sind dennoch zum Theil für die Anschauung von diesem Thiere wichtig, weil mehrere derselben das geheimnissvolle Wesen desselben bezeichnen oder als Besonderheit der Schlange ihr Kriechen am Boden hervorheben oder die Gefährlichkeit bestimmter Arten betonen. — Das gewöhnliche Wort für »Schlange« ist נָחָשׁ vom Zischeln: נָחַשׁ = לָחַשׁ, ein *verb. onomatop.*; نحس wird vom Zischeln der Schlange gebraucht, und die Schlangen heissen poetisch لَوَاحِسُ. Vom Zischeln wird eine besondere Schlangenart genannt אֶפְעֶה (Jes. 30, 6; 59, 5. Hiob 20, 16) von dem onomatopöet. פעה (gebraucht von dem Stöhnen der Gebärenden Jes. 42, 14., verv. פאה »wehen« Deut. 32, 26), und von der gleichen Eigenschaft scheint die Schlangenart צֶפַע (Jes. 14, 29) oder צִפְעוֹנִי (Jes. 11, 8; 59, 5. Jer. 8, 17. Spr. 23, 32),

1) S. F. Schmidt, Abriss der Shoagallagrammatik, in ZDMG. Bd. XXII, 1868 S. 226 (nach den Mittheilungen des Reisenden Krapf).

2) *De Iside et Os.* cc. 7. 18. In dem oben S. 198 f. erwähntem griechischen Zauberpapyrus I des Berliner Museums, welcher ägyptische Vorstellungen neben griechischen und jüdischen enthält, wird von dem zu beschwörenden Gott gesagt, er bringe allerlei Speisen ausser Fischen: χωρὶς ἰχθύων [μό]νων (Z. 104).

3) S. Ludolf, *Historia Aethiopica* 1681 l. II c. 2, 14.

vielleicht der Basilisk, den Namen zu haben[1]. — Lediglich die langgestreckte Körperform der Schlange ist bezeichnet mit תַּנִּין[2]; von ihren Windungen heisst sie לִוְיָתָן[3], so auch eine besondere Schlangenart עַכְשׁוּב (Ps. 140, 4) von עכשׁ = عقس »sich krümmen«, عقش »sich zusammenziehen«[4]. Eine Schlangenart scheint mit קִפּוֹז (Jes. 34, 15) bezeichnet zu sein, wohl die Pfeilschlange (قفّازة) von קפז »springen«[5]. — Dichterisch heissen die Schlangen זֹחֲלֵי עָפָר »die im Staube Kriechenden« (Deut. 32, 24) oder זֹחֲלֵי אֶרֶץ (Mich. 7, 17), und davon ist ein Fels bei Jerusalem genannt אֶבֶן הַזֹּחֶלֶת »Schlangenstein« (I Kön. 1, 9). Eine Schlangenart scheint den Namen שְׁפִיפֹן (ἁπ. λεγ. Gen. 49, 17; parallel mit נָחָשׁ) von שָׁפַף »reiben« ebenfalls als die kriechende zu tragen. — Als gefährlich scheint der Name פֶּתֶן eine giftige Schlangenart zu bezeichnen (Deut. 32, 33. Jes. 11, 8. Ps. 58, 5; 91, 13. Hiob 20, 14. 16); denn er ist eher von فتن *temptare, attemptare*[6] als von einem Verb. פתן = פָּתַל »winden« abzuleiten. — Von ihrem brennenden Biss, schwerlich von der feurigen Farbe, wird eine giftige Schlangenart als נָחָשׁ שָׂרָף bezeichnet[7].

---

1) Isidor von Sevilla nennt den Basilisk *sibilus*, weil er schon vor dem Biss durch sein Zischen tödte; arabisch heisst er صلّ von صليل »das Zischen«, doch wohl nicht von jener ihm bei Isidor zugeschriebenen Eigenschaft, sondern weil er auf die Beschwörungsformeln zischend antwortet, im Gegensatz zu andern Schlangen, welche stumm bleiben; vgl. Ps. 58, 5.

2) Sonst auch von einem grossen Fisch oder dem Krokodil gebraucht; dagegen bezeichnet das Wort deutlich eine Schlange Ex. 7, 9 f. 12, wo synonym v. 15 נָחָשׁ vorkommt (vgl. c. 4, 3); Deut. 32, 33., wo חֲמַת תַּנִּינִם parallel mit רֹאשׁ פְּתָנִים; Ps. 91, 13 (parallel mit פֶּתֶן).

3) Sonst bedeutet das Wort Krokodil oder ein anderes grosses Wasserthier; dagegen wird es Jes. 27, 1 erklärt durch נָחָשׁ בָּרִחַ und נ׳ עֲקַלָּתוֹן, und Hiob 3, 8 ist nach c. 26, 13 unter לִוְיָתָן ebenfalls eine Schlange oder ein Drache zu verstehen.

4) S. Fleischer in Delitzsch's Jesaja, 2. Aufl. S. 597 und Wetzstein in Delitzsch's Psalmen, 3. Aufl. Bd. II S. 319. Dass eine Schlangenart mit diesem ἁπ. λεγ. bezeichnet sei, geht hervor aus dem Parallelismus mit נָחָשׁ.

5) S. Delitzsch zu Jes. 34, 15.

6) So Delitzsch zu Ps. 91, 13.

7) נָחָשׁ שָׂרָף Num. 21, 6. Deut. 8, 15; שָׂרָף ohne Hinzufügung von נ׳ Num.

Das Kriechen der Schlange auf dem Erdboden, welches wir unter diesen Namen ausgedrückt fanden, wird auch sonst als eine unheimliche Eigenschaft dieses Thieres erwähnt; es heisst desshalb von ihm, es fresse Staub (Gen. 3, 14. Jes. 65, 25. Mich. 7, 17). Damit ist nicht als hebräischer Volksglaube ausgesprochen, dass die Schlange wirklich vom Staube sich nähre; denn auch von Menschen, welche in den Staub niedergebeugt werden, heisst es, dass sie Staub lecken (Ps. 72, 9. Jes. 49, 23; vgl. Mich. 7, 17). Auch in anderer Weise ist es immer das unheimliche Wesen der Schlange, welches beobachtet wird, ihre Bewegung, welche keine Spur zurücklässt (Spr. 30, 19), ihr zitterndes Dahinkriechen (Mich. 7, 17), die Schnelligkeit, von welcher sie den Beinamen »die flüchtige« trägt (Jes. 27, 1. Hiob 26, 13), ihr fast unmerkliches Rascheln (Jer. 46, 22), ihr ungeahntes Emporschnellen (Kohel. 10, 8). Dies alles macht die Schlange zu einem Widerwillen erweckenden Thiere. Darum wird im B. Jesaja in der Schilderung des verwüsteten Edom neben Schakalen und Geiern, neben dem Satyr und dem Nachtgespenst die Pfeilschlange als Bewohnerin der zertrümmerten Paläste genannt (c. 34, 14 f.). Vor Allem wird des gefährlichen Bisses der Schlange gedacht. Heimlich lauert sie am Wege, um die Fersen des Pferdes anzufallen, so dass der Reiter rücklings zu Boden stürzt (Gen. 49, 17); an der Wand des Hauses richtet sie sich empor, um den Menschen anzufallen (Am. 5, 19). In der Erinnerung an den Wüstenzug der Israeliten gilt als eine der schlimmsten Plagen die Heimsuchung durch Schlangen (Num. c. 21. Deut. 8, 15). Die Natter (אֶפְעֶה) und der geflügelte Saraph gelten neben Löwin und Leuen als schlimme Feinde auf jeder Wüstenreise (Jes. 30, 6). Gedrohte Heimsuchungen Gottes werden darum von den Propheten dargestellt unter dem Bilde der Schlangenplage (Deut. 32, 24. Jes. 14, 29. Jer. 8, 17. Am. 9, 3); den Feinden Israel's

21, 8; eine fabelhafte Schlange oder auch ein nicht zu den Schlangen gehörendes Thier שָׂרָף מְעוֹפֵף Jes. 14, 29; 30, 6.

wird in Aussicht gestellt, dass ihr Wein Schlangengift, grausames Natterngift sein werde (Deut. 32, 33), dem Frommen dagegen als Zeichen göttlicher Bewahrung verheissen, dass er ungefährdet gehen werde auf Löwen und Nattern und treten auf junge Löwen und Schlangen (Ps. 91, 13). Unter den Segnungen der messianischen Zeit wird genannt, dass alsdann der Säugling spielen wird an der Höhle der Natter und der Entwöhnte seine Hand ausstrecken nach dem Augenstern des Basilisken (Jes. 11, 8). Alles Schädliche und Böse wird mit der Schlange verglichen. Die Wirkung des im Uebermass genossenen Weines ist gleich der des Schlangenbisses oder des Basiliskenstiches (Spr. 23, 32). Schlangengift dient als Bild der menschlichen Bosheit (Ps. 58, 5; 140, 4), die blinzelnde Zunge der Schlange als Bild der bösen Menschenzunge (Ps. 140, 4). Die Sünde ist wie Natterngift, welches der Frevler einsaugt und von welchem sein Inneres zerfressen wird (Hiob 20, 14. 16). Die Pläne der Gottlosen sind Basiliskeneier, aus welchen Todeswirkung ersteht (Jes. 59, 5).

Wenn aber die Schlange als ein Schauder erweckendes Thier zum Bilde des Schädlichen und so auch der Bosheit wurde, so galt sie an sich doch nicht geradezu oder ausschliesslich als ein böses Thier; denn es werden andererseits ihre Eigenschaften mit rühmlichen menschlichen Eigenschaften in Parallele gesetzt. Wenn die Mutter Abigal's den Namen נָחָשׁ führte (II Sam. 17, 25), so sollte er doch wohl im guten Sinne die Schlangenklugheit bedeuten (vgl. Matth. 10, 16). Ebenso wird im guten Sinne Dan verglichen mit einer am Wege lagernden Schlange (Gen. 49, 17; vgl. auch Jes. 14, 29).

Man hat im B. Hiob ausgesagt finden wollen, dass die Schlange, jener Anschauung von dem irdischen Thiere entsprechend, auch mythologisch als ein finsteres, dem Himmelslichte feindliches Wesen gegolten habe[1] — und an mehreren Stellen ist

1) S. darüber besonders Schlottmann, Das Buch Hiob S. 101 f. und zu den betreffenden Stellen.

diese Auslegung wohl nicht unberechtigt. Nach c. 26, 13 war auch den Israeliten die den Ariern geläufige Auffassung der dunkeln Wolke als einer Schlange oder eines Drachen nicht fremd; denn wenn es hier von Gott heisst: »Durch seinen Hauch wird der Himmel strahlend; es durchbohrt seine Hand die flüchtige Schlange«, so kann unter נָחָשׁ בָּרִחַ kaum etwas Anderes verstanden werden als ein den Himmelsglanz gefährdendes Wesen, also doch wohl die Wolke, welche ihn verfinstert. Darnach sind dann wohl unter »den Verfluchern des Tages, welche bereit sind, den Leviathan zu erwecken« c. 3, 8 solche zu verstehen, welche den Tag durch Herbeiführung von Wolkendunkel zu verfinstern wussten. Dagegen ist es nicht wahrscheinlich, dass unter רַהַב c. 26, 12 ein ähnliches mythisches Himmelsungeheuer zu verstehen sei. Nach dem Zusammenhang ist vielmehr an ein Meerungethüm (vgl. Ps. 89, 10 f. Jes. 51, 9 f.) zu denken: »Durch seine Kraft schreckt er das Meer; durch seine Einsicht schlägt er den Rahab« (eig. »das Ungestüme«) — aber nach der Erwähnung der »Helfer Rahab's«, welche sich dem Zorne Jahwe's beugen müssen (c. 9, 13), zu urtheilen, knüpfen sich doch wohl mythologische Vorstellungen an dieses Thier. Dagegen ist in dem תַּנִּין c. 7, 12 (»Bin ich ein Meer oder ein Tannin?«) kaum eine Anspielung auf irgendwelchen Mythus zu suchen, vielmehr תַּנִּין von dem Krokodil zu verstehen. In jedem Fall wäre es zweifelhaft, ob mit רַהַב und תַּנִּין gerade Schlangen oder schlangenartige Wesen gemeint seien.

Es ist nicht nothwendig, anzunehmen, dass jene Vorstellung von dem Himmelsdrachen im B. Hiob von den Ariern — etwa aus dem Parsismus — entlehnt sei; denn wenn wirklich bei den Assyrern das Chaos des Anfangs, die תְּהוֹם, als Drache galt, so lag es nahe, auch die dunkle wasserhaltige Wolke als solchen vorzustellen.

Dagegen hat man ohne ausreichende Anhaltspunkte in den S e r a p h i m die mythologische Auffassung des B l i t z e s als einer Schlange wie bei den Ariern erkennen wollen. Dass die Bezeich-

nung dieser engelartigen Wesen als »Glühende« oder »Feurige« wie auch das Flammenschwert neben den Cherubim (Gen. 3, 24) auf eine Personification des Blitzes (in diesem Falle wohl der Blitze entsendenden Wolke) deutet, ist allerdings wahrscheinlich[1]. Die Gleichheit ferner des Namens der von Jesaja als himmlische Wesen geschilderten Seraphim mit dem der Schlangen, welche Israel in der Wüste heimsuchten (Num. c. 21), ist schon häufig als auffällig bemerkt worden, und man hat mehrfach angenommen, jene hätten ihren Namen davon, dass man ihnen etwa einen Schlangenkopf od. dgl. beigelegt habe[2]. Allein aus der Beschreibung Jes. c. 6, wo sich die einzige Erwähnung der himmlischen Seraphim findet, geht nur hervor, dass sie geflügelt und mit Füssen versehen gedacht wurden. Darum scheint das Zusammenfallen des Namens der Jesajanischen Himmelswesen mit dem der Wüstenschlangen auf Zufälligkeit zu beruhen. Uebrigens würde die Personification der blitzesschwangeren Wolke in einem schlangen- oder drachenartigen Wesen[3] ganz stimmen zu jenen Vorstellungen des B. Hiob.

---

1) Gegen die Ableitung des Namens der Seraphim von dem hebr. שָׂרַף in seiner sonst belegbaren Bedeutung hat man vielfach eingewendet, dass diese niemals *urere*, sondern nur *comburere* sei; desshalb können allerdings nicht Engel als feurige oder leuchtende Wesen mit diesem Namen benannt worden sein, aber eine Bezeichnung des versengenden Blitzes darf man sehr wohl in demselben suchen. Tiele (*Egyptische en Mesopotam. Godsdiensten* S. 701) macht für die Personification des Blitzes in den Seraphim geltend den Rauch, welcher in der Jesajanischen Schilderung den himmlischen Tempel erfüllt (= Wolken) und die Glühkohle (רִצְפָּה), welche einer derselben bringt; dazu vgl. den phönicischen Gottesnamen רצף (מלקרת), der doch wohl einen Gewittergott bezeichnet, s. m. *Jahve et Moloch* S. 43.

2) So Hitzig, vgl. auch Gesenius z. d. St.; Hitzig's Vergleichung mit dem erst in ganz später Zeit aufkommenden ägyptischen Serapis ist ganz unpassend; der Name dieses Gottes hat mit שָׂרָף wohl nichts gemein und scheint vielmehr auf eine Zusammenstellung von Osiris und Apis zu verweisen. — An sanskrit. *sarpâ* = *serpens* zu erinnern (Fr. Lenormant, *Comment. des fragm. cosmog. de Bérose* S. 280), ist vollends keine Veranlassung vorhanden.

3) So erklären die Jesajanischen Seraphim F. L. W. Schwartz, Der Ursprung der Mythologie S. 280 und Tiele a. a. O. S. 701, vgl. S. 551. An eine

Wenigstens einige Andeutungen haben wir gefunden dafür, dass auch bei den Hebräern die dunkeln Naturmächte, die Wolken, als Schlangen oder Drachen vorgestellt wurden. Darum scheint auch bei ihnen die Schlange mit der dunkeln, geheimnissvollen Kunst, der Magie, in Verbindung gebracht worden zu sein. Wir können uns dafür nicht berufen auf jene Aussagen des A. T., welche von Beschwörung der Schlangen reden (Ex. 4, 3; 7, 9 ff. Jer. 8, 17. Ps. 58, 5 f. Koh. 10, 11); denn hier handelt es sich um Bändigung oder Unschädlichmachung des Thieres, und die Erzählungen des B. Exodus zeigen deutlich, dass die Israeliten diese Kunst von den Aegyptern kennen lernten. Allein abgesehen davon scheint die Schlange selbst als ein zauberhaftes Thier gegolten zu haben; denn das Zusammenklingen von נִחֵשׁ »wahrsagen«, נַחַשׁ »Augurium« (Num. 24, 1; vgl. c. 23, 3) oder »Zauber« (Num. 23, 23) mit נָחָשׁ »Schlange« ist doch wohl nicht zufällig[1]. Freilich wird נִחֵשׁ gebraucht von jeder Art des Auguriums, von dem aus dem Becher (Gen. 44, 5) wie von dem Omen, welches aus den Worten eines Andern entnommen wird (I Kön. 20, 33). Allein selbst wenn נִחֵשׁ nicht ein *verb. denominat.* von נָחָשׁ wäre und vielmehr wie לִחֵשׁ »beschwören« (Ps. 58, 6; vgl. לַחַשׁ »Beschwörung, Zauber« Jes. 3, 3. Jer. 8, 17. Koh. 10, 11; לְחָשִׁים »Amulete« Jes. 3, 20) von dem Flistern oder Murmeln des Zauberers zu verstehen wäre, so würde doch die Beobachtung der gleichen Eigenschaft an der Schlange (welche vom Zischeln den Namen נָחָשׁ zu haben scheint) auf einen Zusammenhang der Schlange mit der Magie verweisen. Eben daraus kann dann erklärt werden, dass die Schlange in der Paradieseserzäh-

---

Personification der Blitzesschlange in den Seraphim dachte wohl auch Ewald (der das Wort שָׂרָף mit δράκων identificirte!), wenn er diese erklärte als den Drachen ähnliche Wesen, die sich vor Allem durch ihre glühenden scharfen Augen auszeichnen (Geschichte Bd. I, 3. Aufl. S. 462. Lehre der Bibel Bd. II S. 290 f.).

1) Vgl. Fr. Lenormant, *La divination* S. 88 f. nach Bochart's Vorgang. Da Lev. 19, 26 נִחֵשׁ und עוֹנֵן neben einander stehen, bedeuten beide Verba doch wohl verschiedene Arten von Wahrsagung, und es liegt dann am nächsten an Augurien aus Beobachtung der Schlangen und der Wolken zu denken.

lung als עָרוּם »klug« gilt (Gen. 3, 1; vgl. Matth. 10, 16). Es mag diese Auffassung in der angegebenen Weise auf die mythologische Vorstellung des Chaos und der Wolke als Schlange oder Drache zurückzuführen sein; es kann aber auch die Beobachtung des Thieres selbst dazu geführt haben: das geheimnissvolle Blinzeln seiner Zunge, die Gewandtheit seiner Bewegungen, sein hinterlistiger Anfall auf die Beute.

Weil die Schlange für klug galt und mit der Magie in Verbindung gebracht wurde, war sie weiter ein heilkräftiges Thier, gemäss jener Verbindung der Heilkunst mit der Magie, welche wir überall im Alterthum finden. Dies hat man zu entnehmen aus der Erzählung von der Heilung der Israeliten während des Wüstenzuges durch Aufrichtung eines ehernen Schlangenbildes (Num. 21, 4—9). Aus II Kön. 18, 4 erfahren wir weiter, dass der ehernen Schlange, »welche Mose gemacht hatte« und welche man נְחֻשְׁתָּן »Kupferbild« nannte, bis auf die Zeit des Königs Hiskia geräuchert wurde. Dass dieses Bild alt war, geht jedesfalls aus der Zurückführung desselben auf Mose hervor. Dass es sich aber mit der Verfertigung desselben so verhalte, wie die Erzählung des B. Numeri angibt, ist kaum glaublich; denn es bleibt trotz aller Erklärungsversuche unverständlich, wesshalb Mose, der doch wohl in der Schlange kein heiliges Zeichen erkennen konnte, gerade ein Schlangenbild als Symbol aufgerichtet habe, dessen Anblick heilen sollte von dem Bisse der Wüstenschlangen[1].

---

1) Die Erzählung im B. Numeri will in jedem Fall so verstanden sein, wie es B. d. Weish. 16, 5—7 dargestellt wird, dass die Schlange ein σύμβολον σωτηρίας war und die Heilung von Gott kam. Im Sinne des Erzählers scheint die Aufrichtung des unschädlichen Schlangenbildes bedeuten zu sollen, dass die Saraph's unschädlich gemacht seien, und das Aufblicken zu diesem Bilde sollte den sündigen Israeliten wohl die durch die Sünde verwirkte Strafe in das Gewissen führen, ehe sie Vergebung und damit Befreiung von der Strafe erlangten. Vgl. Ewald, Geschichte Bd. II, 3. Aufl. S. 249 f. Köhler, Artikel »Schlange« in Herzog's R.-E. Bd. XIII, 1860 S. 565. Keil zu Num. 21, 4 ff. Oehler, Theol. des A. T. Bd. I S. 116. 118 f. So unter Beimischung vieler andern Momente auch G. C. Kern in seiner gedehnten und wenig fruchtbaren Abhandlung »Ueber die eherne Schlange« in Bengel's Archiv f. d. Theol. Bd. V, 1822 S. 396.

Es liegt nahe, diese Erzählung für eine Sage zu halten, welche entstand auf Grund der Bedeutung jenes II Kön. 18, 4 erwähnten Schlangenbildes als eines heilkräftigen und aus dem Bestreben, das Aufkommen eines abgöttischen Bildes in unanstössiger Weise zu erklären[1]. Es lag nahe, eine Schlangenplage als den Anlass zur Verfertigung des Bildes zu denken, weil sich so am ehesten glaublich machen liess, wie Mose gerade auf ein Schlangenbild verfallen sein sollte, und es mag daneben die Erinnerung zu Grunde liegen, dass die Israeliten während des Wüstenzuges von gefährlichen Schlangen zu leiden hatten[2]. — Wie aber auch die Erzählung von der Aufrichtung des Nechuschtan zu erklären sein mag, jedesfalls zeigt sie, dass dieser als ein heilkräftiges Bild angesehen wurde. Es ist möglich, dass die Israeliten diese Bedeutung der Schlange bei den Aegyptern kennen lernten, wahrscheinlicher jedoch, da sich sonst bei den Israeliten nur sehr wenige Spuren von Entlehnungen aus dem ägyptischen Heidenthum vorfinden, dass hier eine altsemitische Vorstellung zu Grunde liegt[3].

Aus den bisher in Betracht gezogenen Aussagen des A. T. über die Schlange lässt sich mit Sicherheit entnehmen, dass sie

In ganz ungeschichtlicher Weise deutet die eherne Schlange mit Herbeiziehung der neutestamentl. Symbolik (Joh. 3, 14 f.) Gottfr. Menken, Ueber die eherne Schlange (Schriften Bd. VI, 1858 S. 349—411).

1) Vgl. De Wette, Archäologie 4. Aufl. 1864 von Räbiger S. 341 Anmk. 2. Kuenen, *De Godsdienst van Israël* Bd. I S. 284 f. Tiele, *Eg. en Mes. Godsd.* S. 551.

2) Vgl. über die Menge von Schlangen auf der Sinai-Halbinsel alte und neue Zeugnisse bei Ewald, Geschichte Bd. II, 3. Aufl. S. 250 und Knobel zu Num. 21, 6.

3) Keiner Widerlegung bedarf die complicirte Erklärung von E. Meier, »Ueber die eherne Schlange«, in Baur-Zeller's Theol. Jahrbb. Bd. XIII, 1854 S. 585 ff., nach welchem die Erzählung von der ehernen Schlange an einem Panier entstanden sein soll aus einem Berichte über Wünschelruthen (in Form einer um einen Stab gewundenen Schlange), mit welchen man bei herrschender Dürre (שְׂרֵפָה, daher שְׂרָפִים!) Quellen habe finden wollen (! !). — Unbrauchbar ist auch Ad. Fr. Funk, *Dissert. inaug. historico-medica de Nechuschthane et Aesculapii serpente.* Berlin 1826, wo der Nechuschtan für ein aus der ägyptischen Religion entnommenes Bild Jahwe's erklärt wird.

als ein mit Klugheit begabtes Thier betrachtet wurde; denn sie ist ein magisches Thier, und ihr Bild gilt eben desshalb als heilkräftig. Schon hieraus allein lässt sich die Erzählung von der Paradiesesschlange (Gen. 3, 1 ff.) erklären. Die Schlange erscheint hier nicht als Verkörperung irgendwelcher übermenschlichen Macht. Dass es der Satan sei, welcher aus ihr redet, hat erst die spätere Auslegung nicht aus der Erzählung entnommen, sondern in dieselbe hineingelegt. Dadurch dass die Schlange hier spricht, ist sie nicht der Sphäre der Thierwelt entnommen, so wenig als Bileam's redende Eselin; denn die ganze Erzählung ist mythischer Art. Auch wird ihr durchaus nicht Bosheit zugeschrieben, sondern es soll nur zur Erklärung der Sünde, welche in dem von Gott gut erschaffenen Menschen ihren Ursprung nicht haben kann, irgendwelches vom Menschen verschiedene Wesen als Urheber derselben dargestellt werden. Dazu schien keines geeigneter als die Schlange, welche dem Menschen Grauen erweckt und bei den Semiten vor andern Thieren mit Klugheit begabt gedacht wurde. Dass die Schlange in dieser Eigenschaft als das kluge Thier, wie die Paradiesesgeschichte sie ausdrücklich bezeichnet, die Rolle der Verführerin erlangt hat, zeigt auch ihre Zusammenstellung mit dem Baume der Erkenntniss. Der Baum hat diese Bedeutung desshalb, weil im Alterthum überhaupt und so auch bei den Israeliten das Wahrsagen aus dem Lispeln der Baumwipfel gebräuchlich war [1]. Schlange und Baum stehen also gleicher Weise mit der Magie in Verbindung. — Wenn nach dem Sündenfall die Schlange bestraft wird, so ist auch damit nicht ausgesprochen, dass der Gedanke, welchen sie dem Men-

1) Vgl. Richt. 9, 37. II Sam. 5, 23 f. (auch Num. 17, 16 ff. und die Rabdomantie). S. darüber Ewald, Geschichte Bd. III, 3. Aufl. S. 200. Lehre der Bibel Bd. I S. 234, vgl. auch Alterthümer 3. Aufl. S. 160. 439 Anmk. 2; über Orakelbäume bei den Arabern Krehl, Ueber d. Relig. der vorislamischen Araber 1863 S. 75 ff. (über Al-Uzza, welcher die Samura-Bäume heilig waren, als Orakelgottheit s. S. 79), bei den Semiten überhaupt Fr. Lenormant, *La divination* S. 85 ff., bei den Griechen Carl Bötticher, Der Baumkultus der Hellenen 1856 S. 163 ff.

schen eingab und welcher, von diesem angenommen, für ihn zur Sünde wurde, auch für das Thier Sünde war. Die Strafe trifft dieses nur, weil sein Verhalten zur Sünde verführte. Also als sittlich böses Wesen oder als Repräsentant eines solchen erscheint die Schlange hier durchaus nicht[1].

Noch einfacher erklärt sich diese Erzählung, wenn — wie man neuerdings in den Keilinschriften gelesen haben will — ähnlich der arischen Auffassung von der Wolkenschlange, auch die Semiten die dunkeln Naturmächte, das ungeordnete Chaos, als Schlange oder Drachen sich vorstellten, welcher im Kampfe von den Göttern bezwungen wird, wie auf arischem Boden die lichten Himmelsgötter mit den dunkeln Wolkenschlangen ringen. Die im B. Hiob vorliegende Darstellung der Wolke als eines das Himmelslicht befehdenden Drachen steht damit in Einklang. Dann wäre in der Paradiesesgeschichte dieser Kampf zweier Naturmächte übertragen in eine sittliche Auffassung, welche das wider die Gottheit Ankämpfende nur als die Sünde denken kann. Aber Verkörperung einer übermenschlichen bösen Macht wäre auch dann noch die Schlange nicht; sie bleibt auf jeden Fall die an sich nicht sündige Veranlasserin der Sünde. Jene oben besprochene assyrische Abbildung, welche unabweislich an die alttestamentliche Paradieseserzählung erinnert, legt wenigstens die Vermuthung nahe, dass nicht erst auf hebräischem, sondern schon auf babylonisch-assyrischem Boden die Schlange diese Rolle als Verführerin erlangt hat. Aber dieses vereinzelte und mehrdeutige Bild bedarf der Erklärung durch übereinstimmende Texte, welche bis jetzt noch fehlt.

Jedesfalls lässt sich behaupten, dass was im A. T. von der Schlange ausgesagt wird, der Herleitung aus nichtsemitischen Vorstellungen in keinem Punkte bedarf, am wenigsten die Paradiesesschlange der Herbeiziehung der sehr verschiedenen persischen Erzählung von dem in Schlangengestalt aus dem Himmel gefallenen

1) Vgl. Dillmann zu Gen. 3, 1 ff., auch Merx, Artik. »Schlange« in Schenkel's Bibel-Lexikon.

Ahriman. Die Vorstellung der Schlange als eines mit Klugheit begabten Thieres ist durch die Uebereinstimmung aller Nachrichten über ihre Auffassung bei den verschiedenen semitischen Völkern als echtsemitisch gesichert. Ebenso finden wir es nicht nur im A. T., sondern ähnlich bei den Arabern und wahrscheinlich auch bei den Assyrern, dass man sie bald als ein heilbringendes, bald als ein Schauder erweckendes Thier ansah — was auch da, wo in der Schlange eine Gottheit erkannt wurde, nebeneinander bestehen konnte, da im Semitismus wohlthätige und schädliche Wirkungen zugleich auf eine und die selbe Gottheit übertragen werden und allein die Erhabenheit der Götterwelt über die Menschenwelt zum Ausdruck kommt. Gerade dass die Schlange dem Menschen Furcht und Grauen erweckt, machte sie im Semitismus, wo die Religion durchaus auf der Furcht vor übermächtigen Wesen beruht, zu einem göttlichen Thiere, von welchem man dann, wie von den Göttern überhaupt, bald Wohlthaten, bald Heimsuchungen ableitete. — Ob nun jene Vorstellung von der Schlange als dem klugen Thiere lediglich auf die Beobachtung ihres geheimnissvollen Wesens zurückzuführen ist oder seinen letzten mythologischen Grund darin hat, dass die vielgestaltigen und wechselnden Wolkenbildungen und die sich auf und nieder windenden Wellen des Meeres [1] als Schlangen vorgestellt wurden und desshalb das Thier dieser dunkeln und geheimnissvollen Naturkräfte als Inhaber verborgenen Wissens angesehen wurde [2], bedarf noch der Bestätigung durch eingehendere Untersuchung der assyrischen Aussagen.

---

1) Für die Verbindung der Schlange mit dem Wasser vgl. die Drachenquelle (עֵין הַתַּנִּין) bei Jerusalem (Neh. 2, 13). S. auch oben S. 239 f.

2) So schon Ewald, Lehre der Bibel Bd. I S. 242 f.

V.

Die Klage über Hadad-Rimmon.

(Sach. 12, 11.)

Die Klage über Hadad-Rimmon.

(Sach 12, 11.)

I.

Die Worte des Buches Sacharja c. 12, 11: »An jenem Tage wird gross sein die Klage in Jerusalem gleich der Klage Hadad-Rimmon's im Thale Megiddo« haben alle älteren Erklärer verstanden von einer Todtenklage an einem sonst unbekannten Orte, welcher den Namen Hadad-Rimmon getragen habe. Bald dachte man dabei an den Tod des Ahab, bald an den des Ahasja, zumeist aber und so schon das Targum und die Peschitto, an den Tod des Königs Josia, der in der Schlacht bei Megiddo tödtlich verwundet wurde. Gegen die Erklärung von einer zu Hadad-Rimmon angestellten Klage scheint jedoch zu sprechen, dass die Wortverbindung כְּמִסְפַּד הֲדַדְרִמּוֹן nicht lautet, als sei mit הדדרמון der Ort der Klage angegeben, in welchem Falle man ב *loci* vor הדדרמון erwarten sollte. Vielmehr scheint mit ה׳ das Object der Klage bezeichnet zu sein und die Ortsangabe erst in בְּבִקְעַת מְגִדּוֹן nachzufolgen.

Davon ausgehend, dass in הדדרמון die Bezeichnung dessen, worüber die Klage angestellt worden, gegeben werde, hat Hitzig in seiner letzten Erklärung dieser Stelle eine ganz neue Auffassung des Wortes הדדרמון aufgestellt[1], indem er hier eine Erwähnung der Klage um den Gott Adonis finden wollte. Hadad-Rim-

1) »Die zwölf kleinen Propheten« z. d. St. (1. Aufl. 1838. 3. Aufl. 1863). Schon im Commentar über den Jesaja (1833) erklärte Hitzig zu c. 17, 8 die Klage

mon ist nach Hitzig »eine Bezeichnung, die syrische, des Adonis, der vom Eber zum Tode verwundet wurde (Macrob., *Saturn.* l. I c. 21) und von dessen Cultus uns die Todtenklage (Ez. 8, 14) überliefert ist.«

Dieser Erklärung Hitzig's haben sich angeschlossen Movers[1] und Kneucker[2]; auch Leyrer[3] und Merx[4] finden sie nicht unangemessen. Auch Brugsch[5], obgleich er übersetzt: Klage bei Hadad-Rimmon, will doch in Hadad-Rimmon eine nach dem Adonis benannte Stadt erkennen und die dort abgehaltene Klage von der Adonisklage verstehen. — Eine Deutung, welcher Hitzig seinen Namen gegeben hat, ist in jedem Falle der Beachtung werth, und die zu unserer Stelle vorgetragene hat manche Wahrscheinlichkeit für sich. Zunächst ist zuzugeben, dass in הדדרמון Gottesnamen zu erkennen seien, und es kann nur darnach gefragt werden, ob das Wort in B. Sacharja in dieser ursprünglichen Bedeutung gebraucht sei oder in einer secundären als Bezeichnung eines Ortes, welcher von einem Gott den Namen erhalten hatte. Dagegen wird uns die Untersuchung über diese Gottesnamen dazu nöthigen, mit Entschiedenheit zu verneinen, dass הדדרמון erwiesen werden könne als Bezeichnung des Adonis oder irgend eines Gottes, um welchen eine Klage angestellt wurde wie um den Adonis.

Sehen wir zunächst, ob Hitzig's Deutung überhaupt dem Zusammenhang, in welchem מספד הדדרמון in B. Sacharja vorkommt, entspricht. Der Prophet redet c. 12 von der durch Jahwe bewirkten Verwirrung der Heidenmacht, welche sich um Jerusalem versammeln wird. Juda, in wunderbarer Weise von Gott mit Kraft ausgerüstet, wird Sieger bleiben in diesem Kampfe. Als-

Hadad-Rimmon's von der Klage um den Adonis, welche der Ortschaft ihren Namen gegeben habe. Früher bezog er die Klage auf den Tod des Ahasja.

1) Die Phönizier Bd. I S. 196 ff. Artikel »Phönizien« S. 395.

2) Artikel »Hadad-Rimmon« in Schenkel's Bibel-Lexikon Bd. II, 1869.

3) Artikel »Rimmon« in Herzog's R.-E. Bd. XIII, 1860.

4) Artikel »Hadad« in Schenkel's B.-L. a. a. O.

5) Die Adonisklage und das Linoslied 1852 S. 14.

dann werden das Haus David's und die Bewohner Jerusalem's, aus dieser um ihres Abfalls von Jahwe willen über sie gekommenen Heimsuchung gerettet, in sich gehen und sich bekehren zu dem vormals verworfenen Bundesgott. »Ausgiessen werde ich« — sagt Jahwe durch den Mund seines Propheten — »über das Haus David's und über die Bewohner Jerusalem's einen Geist der Huld [der frommen Gesinnung gegen Gott] und des Gebetes, und schauen werden sie auf mich [nach der schwereren und desshalb doch wohl besseren L.-A. אֵלַי], welchen sie durchbohrt haben, und werden um ihn klagen gleich der Klage um den Einzigen, und werden bitter um ihn klagen gleich der bittern Klage um den Erstgeborenen. An jenem Tage wird gross sein die Klage in Jerusalem gleich der Klage Hadad-Rimmon's im Thale Megiddo.« Im Folgenden wird dann weiter geschildert, wie das ganze Land, besondert nach seinen einzelnen Geschlechtern, an dieser Klage sich betheiligen wird. — Der schwere und sehr verschieden ausgelegte v. 10 besagt doch wohl nichts Anderes, als dass die Zeitgenossen des Propheten Jahwe, ihren Gott, verworfen hatten und dass diese Verwerfung nichts Geringeres im Sinne hatte als den Dienst dieses Gottes ganz zu beseitigen, dass sie also wie ein Mordanfall auf Jahwe, den man aus dem Wege räumen wollte, angesehen werden kann. Ob der Prophet dabei einen wirklich vollzogenen Mordanfall auf einen anderen Propheten — etwa den Uria (Jer. 26, 20 ff.) — im Auge habe und diesen Angriff so werthe, als ob er Jahwe selbst gegolten hätte, lassen wir dahingestellt. Der Wechsel der ersten Person mit der dritten in den Suffixen: אֵלַי ... עָלָיו nöthigt nicht zu dieser Annahme; der Prophet scheint hier aus der directen Rede im Namen Jahwe's in die referirende zu fallen — ein Uebergang, der erklärlich ist, da es seltsam klingen würde, einen wenn auch nur scheinbar Ermordeten selbst reden zu lassen von der um ihn angestellten Todtenklage. — Wie man aber diese Stelle deuten möge, so viel ist klar, dass ausgesagt werden soll, Juda werde sich nach jener Heimsuchung durch die Heidenmacht bekehren und einen wirk-

lichen Mord oder eine dem Morde gleich geachtete That mit der tiefsten Trauer beklagen. Die Vergleichung dieser Klage mit der Klage Hadad-Rimmon's muss also die Klage als eine sehr grosse bezeichnen.

2.

Da scheint nun allerdings die Vergleichung mit der Klage um den Adonis sehr angemessen, weil die Feiern im Dienste dieses Gottes den höchsten Grad der Trauer zum Ausdruck brachten. So wenigstens nach späten Nachrichten — denn alte Mittheilungen über die Verehrung des Adonis bei den Syro-Phöniciern besitzen wir überhaupt nicht.

Strabo[1] redet von Byblus als der heiligen Stadt des Adonis. Von dem Verfasser der dem Lucian zugesprochenen Schrift Περὶ τῆς Συρίης θεοῦ, welche so viele werthvolle Nachrichten über die syro-phönicischen Culte enthält, wird berichtet, er habe in Byblus ein grosses Heiligthum der Ἀφροδίτη Βυβλίη gesehen, in welchem auch die Orgien des Adonis gefeiert würden. Adonis wurde nach dem Mythus, berichtet eben der selbe, in jener Gegend von einem Eber getödtet; zur Erinnerung daran werde alljährlich ein Trauerfest gefeiert: man klage um den Gott wie um einen Todten, man beschere sich die Haare; die Weiber, welche die Haarspende verweigerten, opferten dafür ihre Keuschheit; nur von Fremden liessen sie sich erkaufen und den Lohn heiligten sie der Aphrodite[2]. Dies Fest wurde gefeiert zu der Zeit, wenn sich der Adonisfluss (*Nahr-Ibrahim*) bei Byblus von der durch Regengüsse aufgewühlten Erde roth färbte[3]; man sagte dann, er sei geröthet von dem Blute des getödteten Adonis[4]. Am Ende der Trauerzeit wurde mit ebenso grossem Jubel das Fest der Wie-

1) L. XVI c. 2 § 18 C. 755.

2) *Luciani Samosatensis opp. ed.* Dindorf n. LXXII S. 733 ff. § 6.

3) Renan beobachtete diese Erscheinung im Anfang Februar, Maundrell am 17. März, s. Renan, *Mission de Phénicie* 1864 S. 283.

4) *De Syria dea* § 8.

dererweckung des Gottes begangen und sein Bild festlich ausgestellt[1]. Das Buch *De Syria dea* nennt diesen zu Byblus verehrten Gott Adonis, und von den Phöniciern haben ohne Frage die Griechen diesen Namen überkommen[2]; denn es kann nicht zweifelhaft sein, dass darin das phönicische אדן »Herr« zu erkennen sei Indessen ist es kaum anzunehmen, dass der phönicische Gott damit als mit seinem besonderen Namen bezeichnet worden sei; אדן ist in den Inschriften ein ehrendes Epitheton verschiedener phönicischer Götter, und als Eigenname eines bestimmten Gottes findet es sich inschriftlich nirgends. Darum beruht die griechische Bezeichnung wohl auf einem Missverständniss, und so sind wir weiter berechtigt, von eben diesem Gott, welchen die Griechen Ἄδωνις nannten, zu verstehen, was Philo Byblius aussagt von einem zu Byblus verehrten Gott, den er Ὕψιστος oder Ἐλιοῦν (עליון) nennt[3]. Denn was er von demselben erzählt, stimmt ganz überein mit dem im B. *De Syria dea* über den Adonis von Byblus Berichteten.

Dafür, dass die Griechen den Adoniscult von den Phöniciern überkamen, sprechen ausser dem Namen die Erzählungen der Griechen, nach welchen Adonis ein Sohn des Phoinix oder des Kinyras, eines Königs im cyprischen Paphos, oder des assyrischen Königs Theias war[4]. Alle diese verschiedenen Angaben verweisen nach Vorderasien[5]. Das Bewusstsein, dass Adonis von dorther gekommen sei, ist im Abendlande stets lebendig geblieben. So nennt Bion[6] den Adonis als assyrischen (syrischen) Ge-

---

1) *De Syria dea* § 6.

2) Vgl. unter den späteren Angaben über Verehrung des Adonis in Phönicien: Nonnus (4. Jahrh.), *Dionys.* l. IV v. 81 f.: ἱμερόεις γὰρ ἐκ Λιβάνου νέος οὗτος [sc. Ἄδωνις]. Martianus Capella (5. Jahrh.) l. II, 192 (S. 48 *ed.* Eyssenhardt): *Byblius Adon.* Macrobius (5. Jahrh.), *Saturn.* l. I c. 21 Anf.: *apud quos* [*Assyrios*] *Veneris Architidis et Adonis maxima olim veneratio viguit, quam nunc Phoenices tenent.*

3) S. oben S. 36.

4) Apollodor l. III c. 14, 4.

5) Paphos war bekanntlich eine phönicische Colonie.

6) *Idyll.* 1 v. 24.

mahl der Aphrodite, und Cicero bringt ihn in Verbindung mit der syrischen Aphrodite oder Astarte[1]. — Aus dem Alter der Vorstellung vom Adonis bei den Griechen lässt sich nun auf ein weit höheres Alter seines Dienstes in Phönicien schliessen als aus den Angaben des Strabo, des Philo Byblius und des B. *De Syria dea.* Nicht nur hat Theokrit seine Adoniazusen gedichtet, worin er die wohl schon damals mit dem Osiriscultus verschmolzene Adonisfeier zu Alexandrien beschreibt, und sein Schüler Bion den 'Επιτάφιος Ἀδώνιδος, sondern schon Sappho soll den Adonis besungen haben[2], und in einem Fragment des Alcäus wird Adonis neben Kythere genannt[3]. Aristophanes[4] erwähnt seinen Cultus zu Athen, und Plato[5] kennt jene Adonisgärten (Ἀδώνιδος κῆποι), die Symbole bald entschwindender Freude[6]. Wir haben die Bekanntschaft der Griechen mit dem Adonis aber in noch weit frühere Zeit zu verlegen, wenn wir der Angabe des Apollodor[7] Glauben schenken dürfen, dass schon Hesiod ihn erwähnt habe[8]. Dagegen kommt er bei Homer nicht vor.

Der Tammuz, um welchen nach dem Propheten Ezechiel (c. 8, 14) die Weiber im Jerusalemischen Tempel klagten, ist doch wohl kein Anderer als Adonis unter seinem babylonischen Namen[9]. Nicht nur die Klagefeier ist jenem mit diesem gemein-

1) *De nat. deor.* l. III c. 23: *Quarta* (*Venus*) *Syria Tyroque concepta, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse proditum est.*

2) Pausanias l. IX c. 29, 3.

3) S. Maury, *Religions de la Grèce* Bd. III, 1859 S. 220 Anm. 1.

4) *Lysistr.* 389 ff.

5) *Phaedr.* 276 *B.*

6) Nach dem Scholion zu Plato a. a. O. erwähnte auch Euripides die Adonisgärten.

7) L. III c. 14, 4

8) Maury a. a. O S. 201 f. will in dem Phaëthon der Θεογονία eine Nachbildung des Adonis erkennen.

9) Als Vervollständigung seines oben (S. 35 Anmk. 1 Ende) aufgenommenen Beitrags zur Erklärung des Wortes תמוז theilt mir Dr. Friedrich Delitzsch nachträglich Folgendes mit: ‚Die schon an sich unhaltbare Ableitung des hebräischen Gottes- und Monatsnamens תַּמּוּז von der Wurzel מזז »zerfliessen, schwinden« ist desshalb unmöglich, weil sie die assyrische Aussprache des vierten Monatsnamens *Du-u-zu*

sam, sondern was aus den Keilinschriften über den Tammuz, den Gemahl der Istar, bisher gelesen worden ist, stimmt sehr wohl mit der Beschreibung des Adonis als des Lieblings der Aphrodite oder Baalath; nach Fr. Lenormant's Uebersetzung redet ein akkadisch-assyrischer Text von der Hinwegnahme des Tammuz, ganz dem entsprechend, was wir durch die Griechen von Adonis erfahren[1]. Auch nennt die syrische mit dem Namen des Melito bezeichnete Apologie[2] Tammuz (ܬܡܘܙ), den Sohn des phönicischen Königs Kuthar (ܟܘܬܪ = Kinyras?), als den in Aphaka bestatteten Liebling der Balti (ܒܠܬܝ) von Gebal, d. i. der nach der Stele des Jechawmelek von Gebal בעלת genannten byblischen

---

d. i. *Dûzu* (nicht *Duvuzu* oder *Duvazu*) unerklärt lässt. Wie so viele andere biblische Götternamen — vgl. *Sak-kut*, *Is-tar*, *Ner-gal* — ist auch תמוז akkadischen Ursprungs. Das Akkadische vermittelt zunächst die assyrische und die hebräische Aussprache des Namens. Der dem biblischen תמוז entsprechende akkadisch-babylonische Gottesname kann nämlich ebensowohl *Dumu-zi* (*S.* 1300 *Rev.*, vgl. *W. A. I.* II, 48, 33 *a*) als *Dû-zi* (*W. A. I.* III, 70, 120) gelesen und ausgesprochen werden; denn in beiden Aussprachen, *dumu* wie *dû*, bedeutet das betreffende Keilschriftzeichen »Sohn« (in einer dritten Aussprache *tur* bedeutet es meist adjectivisch »klein«). Während demnach jenes assyrische *Dûzu* einfach = *Dûzi* mit Nominativendung *u* ist, geht *Tammuz* auf die Grundform *Dumuzi* zurück. Das Akkadische gibt ferner auch die allein richtige Grundbedeutung des Namens an die Hand. *Dûzi*, *Dumuzi* bedeutet wörtlich übersetzt »Sohn des Lebens« (akkad. *zi* »Seele, Leben«) und ist dann das allgemeine Wort für »Sprössling«, assyrisch *lib-lib-bu*, s. *W. A. I.* II, 36, 54 *e. f.* In diesem Syllabar wird *liblibbu* neben *lib-bu* »Herz«, *ṣur-ru* »Herzbeutel« (?) und *ka-bat-tu* »Leber« aufgeführt, und man könnte dadurch versucht sein, auch *liblibbu* für den Namen irgend eines inneren Körpertheils zu halten, wie denn Schrader (Höllenfahrt der Istar S. 148) das Wort durch »Herzkammer« wiedergibt. Allein da *liblibbu* sonst ganz unbestreitbar den »Sprössling« bedeutet, bald im Sinne von »Leibesfrucht, neugebornes Kind« (*W. A. I.* III, 60, 28. 57. 62, 26 *a* u. ö.), bald im Sinne von »Enkel« (*W. A. I.* II, 29, 62 *e. f.*, syn. *bi-in bi-ni*) oder »Urenkel« (*Asurn.* I, 30) oder »Ururenkel« (*Tigl. Pil.* VII, 55), so kann es auch in dem angeführten Syllabar nichts anderes als »Sprössling« bedeuten. Das Wort kam offenbar nur desshalb in jenen Zusammenhang, weil man *liblibbu* (abzuleiten von לִבְלֵב »sprossen«) für verwandt hielt mit *libbu* »Herz«, wie man denn auch sonst beim Schreiben dieses Wortes für die Sylbe *lib* gern jenes Schriftzeichen verwendete, welches meist (freilich nicht immer, s. *W. A. I.* IV 30, 45 *c*) nur ideographisch *lib* »das Herz« bezeichnet. Der Gott *Duzi* oder *Tammuz* ist hiernach der »göttliche Sprössling«, »das Götterkind«.'

1) Anfänge der Cultur Bd. II S. 71.

2) *Corpus apologetarum christianorum ed.* Otto Bd. IX S. 504 f. 426.

Göttin; Tammuz vertritt hier also deutlich die Stelle Dessen, welchen die Griechen Adonis nannten.

Ist Adonis identisch mit dem babylonischen Tammuz, so ist damit die Meinung Früherer hinfällig geworden, welche in Adonis eine Nachbildung des ägyptischen Osiris erkennen wollten[1]. Ob nun die Phönicier den Tammuz-Adonis schon bei ihrer Einwanderung in Phönicien verehrten oder seinen Dienst erst später von den Assyrern oder Babyloniern entlehnten, lassen die oben mitgetheilten Nachrichten, welche uns — von der Angabe des Apollodor abgesehen — nicht über das siebente Jahrhundert zurückgeführt haben, unentschieden. Wahrscheinlich aber war der Adonisdienst uralt bei den Phöniciern, und nur der akkadische Name Tammuz mag etwa erst später von den Assyrern oder Babyloniern entlehnt sein. Dass sich auf den phönicischen Inschriften keine Spur des Adonisdienstes findet, spricht nicht gegen diese Annahme; denn die Inschriften gehören sämmtlich einer Zeit an, für welche das Bestehen des phönicischen Adonisdienstes nach den oben beigebrachten Zeugnissen vollkommen gesichert ist. Aus den Inschriften erfahren wir von der phönicischen Religion nur Götternamen, und Adonis wurde aller Wahrscheinlichkeit nach als eine besondere Form des Sonnengottes Baal verehrt, als die Sonne in ihrem Abnehmen und Wiederzunehmen, oder dann in weiterer Fassung als das durch den Sonnenlauf bedingte Naturleben in seinem jährlichen Ersterben und Wiedererwachen.

Hohes Alter des griechischen und dann auch des phönicischen Adonisdienstes dürfen wir aus dem wahrscheinlich dem Adonisdienste angehörenden Linosliede entnehmen, jenem Klagegesang, in welchem bei den Griechen ein schöner früh verstorbener Sänger Linos gefeiert wurde[2]. Einen dieser griechischen Klage ganz

1) Adonis und Osiris sind wahrscheinlich bei dem lebhaften Verkehre zwischen Phönicien und Aegypten schon ziemlich frühzeitig identificirt worden. Unter den vielen Angaben, woraus dies hervorgeht, nennen wir nur *De Syria dea* § 7 u. die Verflechtung der Stadt Byblus in den Osirismythus bei Plutarch, *De Is. et Osiride.*

2) S. über den Linosgesang und Linosmythus Preller, Griech. Mythol. Bd. I, 3. Aufl. S. 377 ff.

ähnlichen Gesang fand Herodot[1] bei den Phöniciern und auf Cypern, und wahrscheinlich stammte jene aus Phönicien; denn der darin häufig vorkommende Ausruf *αἴλινον* scheint nichts Anderes zu sein als לָנוּ (אוֹי) אַי = »wehe uns!« Die Griechen selbst erklärten den Klageruf *αἶ αἴ* für barbarischen Ursprungs[2]. Der Gesang galt wohl ursprünglich dem Adonis, und die Griechen scheinen erst aus dem missverstandenen Klageruf die Person des Linos gebildet zu haben[3]. Das von Linos Erzählte erinnert mehrfach an den Adonis. Wie dieser stirbt Linos in der Blüthe der Jahre. Wie Adonis von dem Eber getödtet wird, so soll nach der einen Form des Mythus Linos von Hunden zerrissen worden sein. Die Hunde bedeuten den Sirius, unter dessen verderblichen Einflüssen zur Zeit der Sommerhitze das Naturleben, d. i. Adonis, versengt wird. Auch in der andern Gestalt des Linosmythus, nach welcher Phöbus den jugendlichen Sänger, welchen er beneidete, tödtete[4], ist wohl eine Darstellung des ersterbenden Frühlingsgottes zu erkennen, welcher den Sonnenstrahlen des Sommers erliegt. — Sollte dies, wie nach Movers' Vorgang[5] Brugsch[6] und Preller[7] annehmen, der Ursprung des Linosliedes und -Mythus sein, so wäre damit ein hohes Alter des phönicischen Adonisdienstes erwiesen; denn schon in der Ilias (XVIII, 570) wird der Linosgesang erwähnt, und nach den Scho-

1) L. II c. 79.

2) Euripides, *Or.* 1395 ff.: αἴλινον αἴλινον ἀρχὰν θανάτου βάρβαροι λέγουσιν αἰαῖ Ἀσιάδι φωνᾷ.

3) Ganz ähnlich ist entstanden der Bericht Herodot's (l. II c. 79), Μανερῶς sei der einzige Sohn des ersten ägyptischen Königs gewesen und nach seinem frühen Tode von den Aegyptern mit einem dem Linosliede ähnlichen Klagegesang geehrt worden. Maneros ist nach Brugsch (a. a. O. S. 24) kein Name, sondern = ägypt. *mââ-er-hra* oder *mââ-ne-hra* »komme nach dem Hause«, d. i. »kehre wieder«, Worte, welche als Refrain in einem Klageliede auf den Osiris vorkommen.

4) S. die Belegstellen bei Preller a. a. O.

5) Die Phönizier Bd. I S. 244. 246.

6) A. a. O. S. 16 ff.

7) A. a. O.

liasten zu der Iliasstelle war dem Hesiod der von allen Sängern und Saitenspielern verherrlichte Linos bekannt. Ihn soll schon der mythische Hymnendichter Pamphos als Οἰτόλινος »Wehe-Linos« besungen haben[1].

Wie das Alter des Linosliedes, wenn die vorgetragene Erklärung seines Ursprungs richtig ist, für hohes Alter des phönicischen Adonisdienstes spricht, so weiter der Umstand, dass Adonis nicht nur im Mutterlande Phönicien, sondern auch in den phönicischen Colonieen verehrt wurde, welche diesen Dienst doch wohl seit ihrer Gründung pflegten. So auf Cypern, wo nach Angaben des Pausanias[2] und Stephanus von Byzanz[3] in der Stadt Amathus der Dienst des Adonis mit dem der Aphrodite verbunden war. Dass Adonis bei den Griechen als Sohn eines Königs von Paphos bezeichnet wird, verweist auf Verehrung desselben auch in dieser phönicischen Colonialstadt. — Wie man über die Combination des Linosliedes mit dem Adonisdienst urtheilen möge, sicher können wir behaupten, dass dieser seit dem sechsten Jahrhundert in Phönicien bestanden haben muss. Es genügt uns, dass Ezechiel die Trauerfeiern für Adonis (Tammuz) kannte, denn dann steht nichts der Annahme im Wege, dass sie auch zur Zeit des Verfassers von Sach. c. 12 schon in Kanaan üblich waren. Mochte dieser auch schon unter dem Könige Manasse leben, wie Hitzig annimmt, so hatte sich doch bereits damals längst assyrischer Einfluss auf die Religion der abgöttischen Israeliten (und wohl auch der Phönicier) geltend gemacht, wie aus Amos c. 5, 26 zu entnehmen ist[4]. Es wäre also, auch wenn der Adonisdienst nicht altphönicisch sein sollte, nicht unmöglich, dass schon damals bei Megiddo Adonisfeiern statt fanden.

1) Pausanias l. IX c. 29, 3.
2) L. IX c. 41, 2.
3) S. v. Ἀμαθοῦς.
4) S. m. *Jahve et Moloch* S. 47 f.

3.

Die Möglichkeit einer Anspielung auf die Adonisklagen in Sach. c. 12 ist nicht ausgeschlossen. Es fragt sich weiter, ob הדדרמון wirklich eine Bezeichnung des Adonis ist. Die beiden Bestandtheile dieses Namens kommen gesondert als Gottesnamen vor. Da an unserer Stelle und so überall die L.-A. הדד mit הדר wechselt, gehen wir von der gesicherten zweiten Hälfte des Namens aus.

Rimmon (רִמּוֹן »Granatapfel«) wird im A. T. erwähnt als eine syrische Gottheit (II Kön. 5, 18; LXX B: Ῥεμμάν, A: Ῥεμμάθ). Ebenso ist das Wort von einem Gott zu verstehen in dem damascenischen Eigennamen טַבְרִמּוֹן »gut ist Rimmon«, welchen der Vater des Königs Benhadad trug (I Kön. 15, 18; LXX B: Ταβερεμά, A: Ταβενραημά)[1]. Auf eben diesen Gottesnamen mag zurückzuführen sein der Eigenname רִמּוֹן, welcher II Sam. 4, 2 einem Benjaminiten beigelegt wird. Auch als Ortsname kommt רִמּוֹן im A. T. vor. Der Name des danitischen גַּת־רִמּוֹן (Jos. 19, 45) bedeutet »Granatenkelter«, und von Granatbäumen mag auch die Lagerstätte der Israeliten רִמֹּן פֶּרֶץ (Num. 33, 19) den Namen haben, welcher auf die aufbrechenden Granatäpfel zu deuten scheint. Dagegen könnte der Gottesname zu Grunde liegen bei drei Ortsnamen, welche einfach רִמּוֹן lauten, einer Stadt im Gebiete Simeon (Jos. 15, 32; 19, 7. Sach. 14, 10. I Chron. 4, 32; wohl zu verbinden mit dem ausser Sach. 14, 10 überall daneben stehenden עַיִן nach Neh. 11, 29), einer Stadt im Gebiete Sebulon (Jos. 19, 13., wofür irrthümlich I Chron. 6, 62 רִמּוֹנוֹ, LXX Ῥεμμών[2]) und eines Felsen bei Gibea (Richt. 20, 45. 47; 21, 13., vgl. I Sam. 14, 2)[3].

1) Inschriftlich ist der Gottesname רמון bis jetzt nicht belegt; denn in *Cit.* XXXIII ist nicht mit Rödiger zu lesen עבדרמן בן, sondern wie schon früher de Saulcy gelesen hatte und dann wieder von Movers (Artikel »Phönizien« S. 395 Anmk. 79) geltend gemacht worden ist: עבדעשמן statt עבדאשמן (vgl. Schröder, Phöniz. Sprache S. 231. Taf. V, 2) mit ע = א wie häufig (s. Schröder S. 79 f.).

2) Vgl. Movers, Krit. Untersuchungen über d. bibl. Chronik 1834 S. 72 f.

3) Dass LXX den Person- und Ortsnamen רִמּוֹן mit Ῥεμμών (Ῥεμνών u. s. w.

Den Gottesnamen רִמּוֹן haben Movers[1], Fr. Lenormant[2] u. A. aus der Bezeichnung des Granatapfels mit רִמּוֹן erklärt. Movers beruft sich dafür auf die Verwandtschaft des Adonis mit dem phrygischen Attes. Diesen liess nämlich der Mythus nach dem Berichte des Arnobius aus einem Granatapfel entstehen, der aus dem Blute des von Bacchus entmannten Agdistis hervorgewachsen war und die Tochter des Sangarius befruchtete. Lenormant verweist noch auf die ähnliche Erzählung bei Clemens Alexandrinus, dass aus dem Blute des Iakchos oder Zagreus der Granatbaum hervorgewachsen. Allein ursprünglicher Zusammenhang des Attes wie des Zagreus mit Adonis ist nicht nachweisbar. Ueberdies nennt Pausanias in der Geschichte des Attes statt des Granatbaumes den Mandelbaum. Der Gottesname רִמּוֹן hängt wahrscheinlich mit der Bezeichnung des Granatapfels gar nicht zusammen, und die massorethische Punctation des Gottesnamens ist wohl aus irriger Combination mit jener Frucht entstanden. Eher liesse sich mit Delitzsch[3] annehmen, dass die Frucht von dem Gott, als ihm geweiht, benannt sei, da für רִמּוֹן, رُمَّان als Fruchtname eine befriedigende Etymologie bisher nicht gefunden ist.

Der im A. T. Rimmon genannte Gott ist ohne Zweifel mit Schrader[4] zu identificiren mit dem assyrischen *Ram-ma-nu*, *Ra-ma-nu* oder *Ra-man*. Dies ist ein Beiname des Luftgottes Bin. Für die Aussprache *Raman* oder *Ramman* statt רִמּוֹן sprechen auch die Umschreibungen der LXX Ῥεμμάν und Ταβερεμά, ebenso die unten anzuführende Angabe des Hesychius: Ῥαμάς

überall aber Endsylbe mit ω), nicht wie den Gottesnamen durch Ῥεμμάν u. s. w. wiedergeben, mag jedoch darauf deuten, dass jene nicht von dem Gottesnamen abzuleiten sind, da LXX diesen in seiner ursprünglichen Aussprache (Ῥεμμάν) erhalten zu haben scheinen.

1) Die Phönizier Bd. I S. 197 f.

2) *Lettres assyriologiques* Bd. II S. 215 Anmk. 1. Anfänge d. Cultur Bd. I S. 258.

3) Hoheslied und Koheleth 1875 S. 104 f.

4) »Ramman-Rimmon, eine assyrisch-aramäische Gottheit« in Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. I, 1875 S. 334 ff. 342; vgl. S. 128. 560.

und des Stephanus von Byzanz: ῥαμάν. Den Namen *Raman* oder *Ramman* könnte man etwa von רום oder רָמַם ableiten = »der Hohe«, entsprechend בַּעַל רָם[1]. Der Ableitung von dem im Hebräischen nur selten vorkommenden Verbum רמם = רום bedürfte es nicht, da die Verdoppelung sich nicht überall findet und lediglich euphonisch sein könnte. Allein um der Beinamen willen, welche Bin sonst führt und welche ihn als Gewittergott bezeichnen, ist Schrader's Erklärung von *Ramman* = רַעְמָן. »Donnerer« mit ausgefallenem ע (wie בַּל st. בַּעַל) und Ersatz desselben durch Verdoppelung des מ vorzuziehen. Namentlich spricht dafür die Bezeichnung des Bin als *sa birki* »(Gott) des Blitzes« und *sa rimi*, doch wohl = »(Gott) des Donners«[2].

Allein mochte dies die ursprüngliche Bedeutung des Gottesnamens bei den Assyrern sein, so legen doch zwei griechische Angaben die Vermuthung nahe, dass die Syrer und Phönicier ihn als »den Hohen« deuteten. Hesychius berichtet nämlich: Ῥαμά· ὑψηλή, Ῥαμάς· ὁ ὕψιστος θεός, und der Gottesname רמון oder רמן schwebte ohne Zweifel dem Philo Byblius vor, aus welchem sich bei Stephanus von Byzanz folgender Auszug findet: Ῥαμάνθας, τουτέστιν ἀφ' ὕψους ὁ θεός· ῥαμὰν γὰρ τὸ ὕψος, ἄθας δὲ ὁ θεός. Οὕτω Φίλων[3]. Es liegt nahe, anzunehmen, mit dem Namen רמן im Sinne »der Hohe« sei bei den Phöniciern der Adonis bezeichnet worden, welchen Philo von Byblus Ἐλιοῦν »der Hohe« nennt[4]. Obgleich bei den Assyrern Tammuz und Bin-

1) Von רמם = רום erklärten רִמּוֹן Selden, Clericus, Vitringa, Rosenmüller, Gesenius u. A.; vgl. auch Tiele, *Egypt. en Mesop. Godsdiensten* S. 669.

2) Sehr schlecht gewählt ist Kneucker's Erklärung des Namens רִמּוֹן von רמם = »milde sein« (?) oder »altern«, also = »die alternde Wintersonne« (Artikel »Hadad-Rimmon« in Schenkel's B.-L.); denn רמם bedeutet nichts Anderes als »faulen« und daher erst »altern« Also eine faulende Sonne! — Auch die nicht so üble Erklärung von רמה *jaculari* (Ursinus) ist, von Anderm abgesehen, durch die Bezeichnung Bin's mit *sa rimi* unmöglich gemacht, wofür an eine Ableitung von רמה (welches auch im Assyrischen vorkommt) nicht gedacht werden kann.

3) C. Müller, *Fragmenta* Bd. III S. 575. Zweifelhaft ist, welcher Gottesname mit ἄθας gemeint sei, doch wohl עת oder עתה, s. oben S. 238 Anmk. 4.

4) Vgl. über die Bezeichnung des Adonis mit גָּאוֹן (?) oben S. 208 Anmk. 6.

Ramman zwei ganz verschiedene Gottheiten waren, konnten etwa die Phönicier sie synkretistisch identificiren. Allein die Erklärung des Gottesnamens Rimmon oder Ramman (Raman) aus רום scheint doch nicht bei den Phöniciern herrschend gewesen, sondern vielmehr aus Missverständniss der Späteren entstanden zu sein. Jene oben angeführte Stelle des Stephanus von Byzanz ist nämlich ein deutliches Zeugniss dafür, dass Ramman auch in Syrien als Gewittergott galt. Stephanus oder vielmehr Philo berichtet nämlich, dass das syrische Laodicea früher Λευκὴ ἀκτή und noch früher Ῥάμιθα genannt worden sei. Diesen ältesten Namen habe die Stadt erhalten, weil dort einst ein Hirte, vom Blitz getroffen, ausrief: Ῥαμάνθας. Dann folgt die oben mitgetheilte Etymologie des Philo. Deutlich soll mit diesem Namen der Gott bezeichnet sein, welcher den Blitz gesandt hatte. Freilich stimmt diese Erklärung schlecht zu der Form Ῥάμιθα; allein mag die Ableitung des Namens Ῥάμιθα von Ῥαμάν, wie die meisten Etymologieen der Alten, unrichtig sein, dass Ramman in Syrien als Gewittergott galt, kann hiernach kaum in Abrede gestellt werden, also wahrscheinlich verstand man seinen Namen im Sinne von רעמן »Donnerer« und nur Philo oder sein Gewährsmann verwechselte ihn mit רָם »erhaben«. Vielleicht beruht die Erklärung des Wortes ἄθας mit θεός auf einem zweiten Irrthum des Philo: der angebliche Ausruf jenes Hirten lautete etwa: רמן אתה »der Donnerer bist du«. Wie dem sei — so viel geht hieraus mit Gewissheit hervor, dass *Ramman* auch in Syrien und Phönicien einen Gewittergott bezeichnete, also nicht ein Beiname des Adonis-Tammuz gewesen sein kann; denn dieser hat mit dem Gewitter nichts zu schaffen.

4.

So stimmt die zweite Hälfte des Doppelnamens הדדרמון schlecht zu Hitzig's Erklärung vom Adonis. Sehen wir weiter, ob vielleicht in der ersten Hälfte eine Bezeichnung des Adonis zu entdecken sei — der ja etwa mit einem andern Gott zu einer

Einheit verbunden werden konnte — oder ob auch in der ersten Hälfte eine Bezeichnung des Luftgottes Bin zu erkennen sei.

Die Erklärung wird erschwert durch den Umstand, dass die Lesung הדד sehr zweifelhaft ist. An unserer Stelle besteht neben הדדרמון die Variante הדר־[1], und ebenso ist es fast allerorten wo הדד vorkommt zweifelhaft, ob wirklich so und nicht vielmehr הדר zu lesen sei.

Das Wort הֲדַד für sich allein kommt im A. T. vor als Eigenname mehrerer Personen. So werden genannt:

1. Ein edomitischer König Gen. 36, 35 f. I Chron. 1, 46 f.

2. Ein anderer edomitischer König, dessen Name Gen. 36, 39 in den meisten Ausgaben הֲדַר lautet, in vielen Handschriften[2] und I Chron. 1, 50 f. dagegen הדד[3].

3. Ein Edomiter zur Zeit Salomo's I Kön. 11, 14 ff. (v. 17: אֲדַד)[4].

4. Auch mag hier noch genannt werden חֲדַד mit *Cheth* als Name eines Sohnes des Ismael I Chron. I, 30[5]; dagegen heisst er Gen. 25, 15 in vielen gedruckten Ausgaben חדר[6].

Am besten ist hier überall הדד (חדד) bezeugt.

Ferner kommt הדד vor in dem Eigennamen הֲדַדְעֶזֶר »Hadad ist Hilfe«, den ein König des syrischen Zoba zur Zeit David's führte (II Sam. 8, 3 ff. I Kön. 11, 23). Hier ist der erste Theil des Namens deutlich ein Gottesname, und darnach gewinnt es den Anschein, dass auch jene einfach הדד (oder הדר) genannten Männer nach einem Gott so bezeichnet wurden. Allein ob der Gott,

---

1) הדרימון einige Codd. Kennicott und de Rossi; הרמון einige Codd. K. u. R.; הדררמון 1 K., einige Codd. R.; הדר רמון 2 Codd. R.; הדרדמון 1 K.

2) חדד und הדד sam. Codd.; הדד einige Codd. K., viele Codd. R., Onkel. in mehreren Codd., Pesch., Gr. Ven. Ἀδάδης. — Dagegen LXX Ἀράδ, Ἀράθ wohl verderbt aus Ἀδάρ, Ἀθάρ.

3) הדר einige Codd. K. u. R., Targum.

4) הדר einige Codd. K. und R. Statt אדד v. 17 אדר einige Codd. K. u. R.; LXX überall Ἄδερ, Joseph., *Antiqq.* l. VIII c. 7 § 6 Ἄδερος.

5) חדר einige Codd. K. und R., הדר 1 R.

6) חדד Sam. und einige Codd. R.; חדד sehr viele Codd. K. u. R., Gr. Ven. Ἀδάδης.

nach welchem der König von Zoba benannt war, הדד oder הדר hiess, ist nicht zu entscheiden; denn der Name des selben Königs wird geschrieben הדדעזר II Sam. 10, 16. 19. I Chron. 18, 3 ff.; 19, 16. 19 (wofür wieder ziemlich viele Codd. auch hier 'הדדע), und ebenso schreiben II Sam. c. 8 und I Kön. 11, 23 sehr viele Codd. הדרעזר; die LXX haben überall ר gelesen: 'Αδρααζάρ ('Αδραζάρ, 'Εδρααζάρ), nur I Kön. 11, 23 (14) 'Αδαδέζερ; Josephus[1] schreibt 'Αδράζαρος. Was hier das Ursprüngliche sei, ist aus der Abwägung der L.-AA. kaum zu entscheiden.

Endlich kommt הדד noch in einer anderen Verbindung vor, in dem Eigennamen בֶּן־הֲדַד, welchen drei im A. T. genannte Könige des damascenischen Reiches führten:

1. Der Zeitgenosse des Königs Baësa von Samarien, den dieser bekriegte (I Kön. 15, 18. 20[2]. II Chron. 16, 2).

2. Der Zeitgenosse Ahab's und Eroberer von Samarien (I Kön. 20, 1 ff.[3]. II Kön. 6, 24; 8, 7[4]).

3. Der Sohn des Hasael und Zeitgenosse des Joas (II Kön. 13, 3. 24 f.[5]). — Ferner werden Jer. 49, 27. Am. 1, 4[6] »Paläste Benhadad's« zu Damask genannt.

Für diesen Namen ist in den hebr. Texten nur die L.-A. בן־הדד gut bezeugt. Trotzdem wird dies nicht die richtige sein. Der Name des damascenischen Königs, welcher zur Zeit Ahab's regierte, kommt nämlich in Inschriften Salmanassar's II vor, und zwar geschrieben *Bin-idri* oder *Bin-hidri*[7]. Nach Schrader's Darstellung[8], wider die sich kaum Etwas wird einwenden lassen, ist die assyrische L.-A. die richtige und zu erklären: »Bin ist er-

1) *Antiqq.* l. VII c. 5 §§ 1 ff.
2) הדר einige Codd. K. und R.
3) הדר mehrere Codd. R.
4) II Kön. 8, 7 הדר einige Codd. R.
5) הדר einige Codd. K. und R.
6) Am. 1, 4 הדר 1 K. u. 1 R.
7) S. Schrader, Die Keilinschriften und das A. T. S. 95. 101 ff.
8) Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften, ZDMG. Bd. XXVI, 1872 S. 143 ff.

haben« (vgl. syr. *hadoro*, *hdîro*), weil בֶּן in diesem syrischen Namen nicht bedeuten könne »Sohn«, vielmehr in diesem Sinne בַּר zu erwarten wäre und desshalb in בֶּן der Name eines Gottes zu suchen sei, welchem das Prädicat »herrlich« beigelegt werde, nämlich der des babylonisch-assyrischen Gottes der Atmosphäre, des Bin. Die Richtigkeit der Deutung auf den Gott Bin darf als gesichert angesehen werden; denn dass etwa das בן dieses Personnamens ein Zusatz der alttestamentlichen Schriftsteller oder die Umwandlung eines ursprünglichen בר sei, wird durch die gleichlautende assyrische Umschreibung verwehrt. Das Prädicat *Adar* (הדר oder אדר) zur Bezeichnung einer Gottheit ist bekannt aus dem assyrischen Namen des Saturn, für welchen es stehend wurde[1]. Hier also muss man annehmen, dass הדד aus ursprünglichem הדר verschrieben sei. Dazu kommt, dass LXX statt בן־הדד haben υἱὸς Ἄδερ (υἱὸς τοῦ Ἄδερ) oder υἱὸς Ἄζερ (Ἀδάδ nur II Kön. 13, 25 LXX A, II Kön. 8, 7 Aq., Symm. II Kön. 13, 24 f. Aq., Theod.). Vielleicht nicht unabhängig von dem υἱὸς Ἄδερ der LXX nennt Justin[2] neben Azelus, d. i. Hasael (LXX Ἀζαήλ), als König von Damask einen Adores. — Auffallend bleibt nur, dass Nikolaus von Damask, welcher doch wohl aus damascenischen Nachrichten schöpfte, Ἄδαδος für Ben-Hadad schreibt, indem er angibt, dass von Adados, einem Zeitgenossen David's, an dieser Name durch zehn Geschlechter hindurch auf seine Nachfolger übergegangen sei[3]. Dem Nikolaus folgt Josephus[4] mit der gleichen Schreibung. Die Auctorität des Nikolaus kann indessen die anderweitig gesicherte Schreibung בן־הדר nicht erschüttern.

Der Gottesname Bin ist bis jetzt auf syrischem oder phönicischem Boden nicht nachgewiesen, wohl aber findet sich, abgesehen von jenen zweifelhaften alttestamentlichen Eigennamen, die Spur eines Gottesnamens Hadar auf syrischem Gebiet. In der

1) Vgl. m. *Jahve et Moloch* S. 20 ff.
2) XXXVI c. 2.
3) *Fragmenta hist. graec. ed.* C. Müller Bd. III S. 373 f., *fr.* 31.
4) *Antiqq.* l. VII c. 5 § 2.

dem Melito zugeschriebenen syrischen Apologie wird die Hauptgottheit von Mabug oder Hierapolis genannt הדרן[1], d. i. הדר mit der Endung ־ָן. Ebenso finden wir in dem Namen des Gottes, welcher II Kön. 17, 31 als von den nach Samarien verpflanzten assyrischen Colonisten verehrt genannt wird, אַדְרַמֶּלֶךְ (= *Adar malik*) אדר = הדר als Bestandtheil. Ferner kommt *Adar* (אדר) in phönicischen Eigennamen als Prädicat des Baal oder des Molech vor: אדרבעל (*Hadr.* VI), אדרמלך (*Carth.* CXXXIV)[2]. Auch in dem alttestamentlichen Eigennamen הֲדוֹרָם (אדורם), welchen eine arabische Völkerschaft (Gen. 10, 27. I Chron. 1, 21) und ein Königssohn von Hamath (I Chron. 18, 10) trägt, scheint der Gottesname הדר mit dunklerem Vocal der zweiten Sylbe (vgl. Ἄδωδος = הֲדַד) enthalten zu sein[3]. Wahrscheinlich ist dieser Gottesname auch zu erkennen in חֲצַר־אַדָּר (Num. 34, 4) oder kürzer אַדָּר (Jos. 15, 3), wie eine Ortschaft an der Grenze Juda's und Idumäa's genannt wurde, auch wohl in dem Namen des Ortes עַטְרוֹת אַדָּר im Stamme Ephraim (Jos. 16, 5; 18, 13).

Wenn es demnach feststeht, dass הדר als Gottesname in Syrien und Phönicien wie bei den Colonisten Samariens vorkam, so bleibt doch noch die Möglichkeit übrig, dass daneben auch ein Gott Hadad in Syrien verehrt wurde, und eben daraus würden sich am leichtesten die Vertauschungen von הדר mit הדד erklären.

---

1) *Corpus apologetarum ed.* Otto Bd. IX S. 505. 426 (ܗܕܪܢ). Eben diesen Gottesnamen wollte Ewald (Gött. gel. Anz. Bd. I, 1856 S. 665) und nach ihm Köhler (zu Sach. 9, 1) in אֶרֶץ חַדְרָךְ Sach. 9, 1 erkennen, und Ewald corrigirte darnach in der Apologie חדרך (= חדר mit dem Bildungsbuchstaben ךְ). Allein als Gottesname kommt assyr. nur *Adar* (*idri*, *hidri*) vor, während in einer assyrischen Verwaltungsliste der Landesname *Ḥatariku* sich findet (Schrader, Keilinschr. u. d. A. T. S. 324 Z. 46. 326 Z. 5), womit ohne Zweifel חדרך des B. Sach. zu identificiren ist. Eine Combination des Namens חדרך mit dem Gottesnamen חדר ist also kaum statthaft.

2) S. Euting, Punische Steine S. 25. Dagegen scheint die lateinische Umschreibung *Adherbal* auf Erweichung der damit wechselnden Formen *Atherbal* und Ἀτάρβας zu beruhen und ist dann zu erklären = עֲתַר־בַּעַל *cultor Baalis*, s. Gesenius, *Monumenta* S. 399 f. Schröder, Phöniz. Sprache S. 107.

3) S. oben S. 223 Anmk. 2.

Es fehlt nicht an Zeugnissen für den letzteren Gottesnamen. Auf syrischen Münzen liest man den Eigennamen עבדהדד »Diener des Hadad«[1]. Freilich könnte hier ebenso gut עבדהדר gelesen werden; allein עתרעתה auf dem Revers einer dieser Münzen macht es nach einer unten zu erwähnenden Stelle aus Macrobius wahrscheinlich, dass neben dieser Göttin der Verehrung des Hadad gedacht war. Ganz zweifelhaft dagegen ist die von Levy[2] und dem Grafen de Vogüé[3] vertretene Lesung הדד als eines Gottesnamens auf einem aramäischen cylinderförmigen Siegelstein. Der letzte Buchstabe kann ebenso gut ר als ד sein.

Inschriftlich also ist der Gottesname *Hadad* nicht sicher nachzuweisen. Dagegen wird er von Philo Byblius und Macrobius erwähnt, und es wäre seltsam, wenn auch diese beiden Angaben auf der Verwechselung von ר und ד beruhen sollten. Philo[4] nennt unter den phönicischen Gottheiten den Ἄδωδος βασιλεὺς θεῶν. Der *o*-Laut entspricht der im Phönicischen häufigen Verdunkelung eines ursprünglichen *a*[5]. Freilich könnte man auch hier einwenden, dass der assyrische *Adar* das Prädicat *malik* (βασιλεύς) führte (vgl. אדרמלך II Kön. 17, 31) und demnach auch den Namen Ἄδωδος für verderbt aus הדר oder אדר erklären. Allein βασιλεὺς θεῶν konnte auch ausser dem Adar ein anderer an irgendwelchem Orte hervorragend verehrter Gott genannt werden. — Macrobius[6] berichtet Folgendes von dem Gott Adad: *accipe, quid Assyrii de*

1) S. die eine Münze bei De Luynes, *Essai sur la numismatique des Satrapies et de la Phénicie* 1846 S. 39 Taf. V *Satr. de Syrie* (vgl. Blau, ZDMG Bd. VI, 1852 S. 473 f.). Uebrigens ist auf dieser Münze ה in הדד unvollständig. — Eine zweite Münze mit dem selben Namen bei Waddington, *Mélanges de numismatique* Bd. I S. 90. Taf. VII n. 2 (s. Levy, Phön. Wörterb. *s. v.* עבדהדד; das Werk Waddington's war mir nicht zugänglich).

2) ZDMG. Bd. XXI, 1867 S. 429. »Siegel und Gemmen« 1869 S. 6. Früher hatte Levy gelesen מרד (Phön. Stud. Hft. II, 1857 S. 24 ff., vgl. Taf. n. 1), was nicht annehmbar.

3) *Mélanges* 1868 S. 121 f., vgl. Taf. VI n. 24.

4) *Fragm.* 2 § 24.

5) S. Schröder, Phön. Sprache S. 125.

6) *Saturn.* l. I c. 23 gegen Ende.

solis potentia opinentur. Deo enim quem summum maximumque venerantur Adad nomen dederunt. Ejus nominis interpretatio significat u n u s. *Hunc ergo ut potentissimum adorant deum; sed subjungunt eidem deam nomine Adargatin omnemque potestatem cunctarum rerum his duobus attribuunt.* ... *simulacrum Adad insigne cernitur radiis inclinatis, quibus monstratur, vim caeli in radiis esse solis qui demittuntur in terram.* Ferner scheint dem Josephus eine syrische Gottheit Hadad bekannt gewesen zu sein, wenn er berichtet[1]: ὑφ' οὗ [von dem δῆμος τῶν Δαμασκηνῶν] μέχρι νῦν αὐτός τε ὁ Ἄδαδος [Benhadad, der Zeitgenosse Ahab's] καὶ Ἀζάηλος, ὁ μετ' αὐτὸν ἄρξας, ὡς θεοὶ τιμῶνται διὰ τὰς εὐεργεσίας καὶ τὰς τῶν ναῶν οἰκοδομίας,· οἷς ἐκόσμησαν τὴν τῶν Δαμασκηνῶν πόλιν. Πομπεύουσι δ' οὗτοι καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐπὶ τῇ τιμῇ τῶν βασιλέων καὶ σεμνύνονται τὴν τούτων ἀρχαιότητα· οὐκ εἰδότες ὅτι νεώτεροί εἰσι καὶ οὐκ ἔχουσιν οὗτοι οἱ βασιλεῖς ἔτη χίλια καὶ ἑκατόν. Das ist offenbar eine Verwechselung. Die Verehrung galt ohne Zweifel nicht den beiden Königen, sondern gleichnamigen oder doch ähnlich benannten Göttern, welche nach der — wenigstens in der späteren Zeit — bei den Semiten verbreiteten Anschauung als die ältesten Könige der Stadt angesehen wurden. Welche Gottheit man sich zu denken habe unter Ἀζάηλος bleibt dunkel; für Ἄδαδος aber liegt die Verwechselung mit dem Gott Hadad nahe. — Eben dieser Gottesname ist zu erkennen in dem alttestamentlichen Eigennamen חֵנָדָד (Esr. 3, 9. Neh. 3, 18. 24), zusammengezogen aus חן־אדד oder חן־הדד[2].

Die Aussage des Macrobius bleibt dunkel; denn wie kann אדד oder הדד bedeuten *unus*? Diese Angabe liesse sich etwa mit de Lagarde[3] darauf zurückführen, dass in einer griechischen

1) *Antiqq.* l. IX c. 4 § 6.

2) In der Angabe des Plinius, *Nat. hist.* l. XXXVII c. 11 (71) über den Namen eines Steines: *adadu nephros* [viele Varianten], *ejusdem oculus et digitus dei; et hic colitur a Syris* ist die LA. *adadu* zu unsicher und nebst dem zunächst Folgenden zu unverständlich, als dass man daraus einen Gott Hadad entnehmen könnte.

3) Gesammelte Abhandlungen S. 238 Anmk. 6.

Quelle des Macrobius statt ΑΑΔ = אֶחָד geschrieben war ΑΔΔ. Allein ein Gottesname אֶחָד ist nicht nachzuweisen. Lagarde[1] findet denselben nach dem Vorgang Selden's[2] u. A. in der Aussage Jes. 66, 17: הַמִּתְקַדְּשִׁים וְהַמִּטַּהֲרִים אֶל־הַגַּנּוֹת אַחַר אַחַד בַּתָּוֶךְ und erinnert zu dem hier erwähnten Cultus in Gärten an die von den Griechen her bekannten Adonisgärten. Allein von einer Verehrung des Adonis in Gärten wissen wir nichts, sondern nur von Pflanzentöpfen, welche man mit jenem Namen bezeichnete. Ebensowenig sprechen die bei Deuterojesaja folgenden Worte: אֹכְלֵי בְּשַׂר הַחֲזִיר וְהַשֶּׁקֶץ וְהָעַכְבָּר »sie essen Fleisch des Schweines und des Gräuels und der Fledermaus« dafür, dass hier von Adonisdienst die Rede sei; denn dass die Verehrer des Adonis Schweinefleisch gegessen hätten, weil Adonis von dem Eber des Ares getödtet wurde (!), ist eine leere Vermuthung Lagarde's; überdies wäre dadurch das Essen anderer unreiner Thiere und speciell der Fledermaus im Adonisdienste nicht erklärt. Vielmehr lässt sich Jes. 66, 17 אחד nur mit Delitzsch u. A. verstehen von dem einer Procession voranschreitenden Hierophanten, welcher sich nach dem Umgang in die Mitte seiner Begleiter stellte (בתוך) und ihnen die Riten vormachte. Das *Adad* des Macrobius ist sicher nicht eine verderbte Wiedergabe von אחד, denn er stellt diesen Gott zusammen mit der *Adargatis*, und ebenso fanden wir auf der Münze bei dem Herzog de Luynes einen Verehrer des הדד oder הדר neben עתרעתר genannt. Also hiess auch der Gott, von welchem Macrobius redet, gewiss entweder *Hadad* oder *Hadar*, und die Erklärung desselben durch *unus* beruht auf Irrthum.

Ob es ausser dem Gott Hadar wirklich einen anderen mit Namen Hadad gab, müssen wir dahingestellt sein lassen. Der Name הֲדַד würde wohl gleichbedeutend mit הוֹד »Herrlichkeit« oder »der Herrliche«

---

1) *Hieronymi quaestiones Hebraicae in libro Geneseos e recognitione Pauli de Lagarde* 1868 S. 72, wo Lagarde sich für die Verschreibung *Hadad* aus *Aad* = אחד beruft auf die Aussage des Hieronymus: *pro praecipuo enim, id est* ἐξαιρέτῳ, *aad* [*aod*], *id est unum scribitur in Hebraeo* (S. 66 Z. 12 f.).

2) *De dis Syris, synt.* I c. 6.

zu erklären sein von הָדַד = هَدَّ »brechen«, dann »in Jubel ausbrechen« (daher הֵידָד, הֵד »Jubel«) und davon הֲדָד »Herrlichkeit« von der »hallenden Selbstverkündigung«.[1] Es mögen damit zusammenhängen das arabische هَدٌّ »Held« und die Eigennamen هُدَيْد und هُدَد. — Gesetzt nun, dass es wirklich einen Gott Hadad gab, so spricht doch was Macrobius von diesem Gott aussagt, durchaus nicht dafür, dass er mit dem Adonis identisch war; denn wir erfahren aus seinen Worten nicht mehr, als dass Hadad ein Sonnengott war, nichts von der dem Adonismythus eigenthümlichen Auffassung der Sonne. So können wir also auch in dem ersten Theile des Namens הדדרמון eine Bezeichnung des Adonis nicht erkennen und sind nicht berechtigt, darin eine Verschmelzung des Adonis mit dem Gewittergott Ramman zu finden. Da in dem Personnamen *Bin-idri* אדר oder הדר als Epitheton des Bin vorkommt und dieser mit Ramman identisch ist, so scheint vielmehr הדדרמון verdorben zu sein aus הדררמון *Hadar-Rammon*, und wir hätten dann in dem Doppelnamen nichts Anderes als eine volle Bezeichnung des Luft- oder Gewitter-Gottes zu erkennen. Wenn die Klage, von welcher B. Sacharja spricht, c. 12, 10 verglichen wird mit der Trauer עַל־הַיָּחִיד und עַל־הַבְּכוֹר, so liefert auch dies keinerlei Stütze für die Erklärung von der Adonisklage; denn dass Adonis als יחיד bezeichnet worden sei, haben Movers, Brugsch, de Lagarde, Kneucker, Lenormant erst aus dieser Stelle geschlossen. Wenn sich eine Darstellung des ägyptischen Osirismythus findet, wonach Osiris von Isis nicht als Gatte, sondern als Kind betrauert wird[2], so ist daraus doch noch nicht die Bezeichnung des Osiris, noch weniger die des Adonis als des Eingeborenen zu entnehmen. Vielmehr will כְּמִסְפֵּד עַל־הַיָּחִיד und כְּהָמֵר עַל־הַבְּכוֹר nichts Anderes besagen als dass die Trauer so gross sein wird, wie wenn ein Mensch um seinen einzigen oder

---

1) Vgl. Delitzsch zu Hiob 39, 20 und zu Ps. 8, 6.
2) S. Brugsch a. a. O. S. 13 f.

seinen erstgeborenen Sohn Todtenklage hält. So ist auch Jer. 6, 26: אֵבֶל יָחִיד עֲשִׂי־לָךְ und Am. 8, 10: וְשַׂמְתִּיהָ כְּאֵבֶל יָחִיד zu verstehen (vgl. Ps. 35, 14). Ebensowenig haben wir Anlass, unter dem Ἱεούδ des Philo Byblius gerade den Adonis zu verstehen[1].

Unser Resultat wäre also dieses, dass רמון ohne Zweifel nicht Bezeichnung des Adonis ist und הדד, wenn dieser Gottesname überhaupt vorkam, als Name des Adonis sich nicht wachweisen lässt, dass wir also הדדרמון nicht als eine Bezeichnung des Adonis betrachten können, auch keinen Grund haben, darin eine Verschmelzung des Adonis mit einem andern Gotte zu erkennen, vielmehr der Name eine volle Bezeichnung des Luft- und Gewittergottes Bin zu sein scheint. Von einem Trauerritus in dem Cultus dieses Gottes aber ist nichts bekannt. Also haben wir uns nach einer andern Erklärung der Klage Hadad-Rimmon's (Hadar-Rammon's) umzusehen.

5.

Die Uebersetzung der LXX von Sach. 12, 11: ὡς κοπετὸς ῥοῶνος ἐν πεδίῳ ἐκκοπτομένου beruht auf Missverständniss. Sie haben הדד ausgelassen und מגדון irgendwie für ein Part. pass. von aram. גְּדַד »umhauen« gehalten. Das Targum versteht Hadad-Rimmon als den Namen des syrischen Königs, welchem Ahab erlag, die Todtenklage also von der um Ahab; es ist dies wahrscheinlich daraus erschlossen, dass טברמון I Kön. 15, 18 als Name eines syrischen Königs vorkommt, wesshalb man auch unter Hadad-Rimmon einen solchen verstand. Aber — von der Grundlosigkeit dieser Combination abgesehen — die Klage im Thale Megiddo muss identisch sein mit der als מ׳ הדדרמון bezeichneten, und Ahab wurde bei Ramoth Gilead tödtlich verwundet und in Samarien begraben (I Kön. 22, 35 ff.). Alle andern Ausleger haben הדדרמון angesehen als Bezeichnung des Ortes, wo die Todtenklage gehalten wurde. Wenn man gemeint hat, dort habe die Mutter Sisera's den Tod ihres Sohnes beweint, so bedarf

1) S. oben S. 35 Anmk. 1. 39.

dies wohl nur der historischen Erwähnung. Die Beziehung auf den Tod Ahasja's, welche Hitzig früher[1] nach dem Vorgang Aelterer vertrat, hat er später mit Recht zurückgenommen. Allerdings starb Ahasja unter den Händen der von Jehu ihm nachgesandten Verfolger zu Megiddo (II Kön. 9, 27); allein von einer um ihn angestellten Klage wissen wir nichts.

Die Mehrzahl der Ausleger deutet nach dem Vorgang der Peschitto und des Targum in seiner Erklärung der Klage im Thale Megiddo (welche es von der über Hadad-Rimmon unterscheidet) die Aussage auf eine Klage um den bei Megiddo (II Kön. 23, 29 f. II Chron. 35, 23 f.) gefallenen König Josia. Dafür spricht, dass der Chronist (II c. 35, 25) berichtet, Jeremia habe eine Klage um Josia gehalten und alle Sänger und Sängerinnen hätten Klagelieder um den König angestimmt; die Klage um ihn sei Sitte in Israel bis auf »diesen« Tag[2] und die Trauergesänge ständen geschrieben in den Klageliedern. Auf eben diese Klagen um Josia scheint sich auch Jer. 22, 10 zu beziehen. Wenn diese Deutung von Sach. 12, 11 richtig ist, so muss Hadad-Rimmon (wir behalten diese Schreibung als die allgemein recipirte für Hadar-Rammon bei) einen Ort bei Megiddo bezeichnen, wo der König gefallen war, und wir hätten dann hier eine genauere Angabe der Oertlichkeit als in den Bb. d. Könige und in der Chronik. Der Ort Hadad-Rimmon hat dann seinen Namen erhalten von dem dort verehrten Gott. Der Name stammt vielleicht aus der Zeit vor der Besitznahme des Landes durch die Israeliten; wahrscheinlich aber hatte sich eine syrische oder auch assyrische Colonie nach der Zerstörung des Reiches Samarien dort angesiedelt und dem Orte den Namen gegeben. Schwerlich wurde der Gott selbst Hadar-Rammon genannt; denn da *Ramman* der spe-

1) »Ueber die Abfassungszeit der Orakel Zachar. IX—XIV« in Stud. u. Krit. Jahrg. 1830 Bd. I S. 29.

2) Die Gegenwart des Chronisten oder seiner Quelle? Doch wohl der letzteren; denn schwerlich wurden noch lange Zeit nach dem Exil Klagen um den gefallenen König angestellt. So auch Movers, Krit. Unterss. üb. d. bibl. Chronik S. 99.

cielle Name eines Gottes ist und *Hadar* sein Epitheton, sollte man dann eher die umgekehrte Stellung der beiden Bezeichnungen erwarten wie in עֲנַמֶּלֶךְ = *Anu malik* u. dgl. Vielmehr scheint der Stadtname eine lobpreisende Aussage von dem dort verehrten Gotte zu sein: »Herrlich ist Rammon«. Wirklich nennt Hieronymus zu Sach. 12, 11 einen Ort *Adadremmon* bei Jesreel: *Adadremmon ... urbs est juxta Jezraelem, quae hoc olim vocabulo nuncupata est et hodie vocatur Maximianopolis in campo Mageddon, in quo Josias rex justus a Pharaone cognomento Nechao vulneratus est.* Es ist kaum wahrscheinlich, dass Hieronymus, wie Hitzig annimmt, nur aus der Sacharjastelle den Namen Hadad-Rimmon für Maximianopolis entnommen hat; aber wohl konnte er die richtige Namensform חדדרמון oder הדדרמן der ihm vorliegenden Textes-LA. entsprechend umgestalten. Die Lage der Städte Megiddo und Maximianopolis ist noch sehr unsicher; wahrscheinlich aber lag die erstere an der Stelle des späteren Legio, des heutigen Ledschûn, und dann scheint in dem heutigen Dorf Rummâne, 3/4 Stunden südlich von Ledschûn, sich der alte Name הדדרמון noch erhalten zu haben.

Allein stimmt wirklich zu dem in den Geschichtsbüchern vom Tode des Josia Erzählten eine Klage um ihn zu Hadad-Rimmon bei Megiddo? Nach dem Berichte der Bb. d. Könige (II c. 23, 29 f.) fiel Josia bei Megiddo und seine Diener brachten ihn von dort todt (מֵת) nach Jerusalem; nach II Chron. 35, 23 f. aber wurde Josia auf dem Schlachtfelde von Pfeilen tödtlich getroffen, jedoch von seinen Dienern noch lebend nach Jerusalem gebracht, und dort erst starb er. Man hat keinen Grund, hier eine tendentiöse Darstellung des Chronisten zu vermuthen. Welches Interesse könnte er daran gehabt haben, den Tod des Königs in Jerusalem erfolgen zu lassen? Vielleicht will der kürzere Bericht der Bb. d. Könige nicht einmal besagen, dass Josia schon auf dem Schlachtfelde gestorben sei; denn jenes מֵת lässt sich etwa nach Gen. 35, 18 mit »sterbend« übersetzen[1]. Und auch wenn

1) So Bertheau zu II Chron. 35, 24.

Josia nicht bei Megiddo gestorben war, konnte dennoch dort als an dem Orte der unglücklichen Schlacht eine Trauerfeier veranstaltet werden. Aber die Worte Sach. 12, 11 reden gar nicht deutlich von einer Trauer zu Hadad-Rimmon, sondern lassen sich ebenso gut verstehen von einer Trauer über Hadadrimmon; wir können demnach an eine nicht in Hadad-Rimmon, sondern in Jerusalem abgehaltene Trauer denken, welche das Unglück von Hadad-Rimmon zum Gegenstande hatte und desshalb als Klage Hadad-Rimmon's bezeichnet werden konnte[1]. Es ist an und für sich, wie Hitzig bemerkt, wahrscheinlicher, dass die Trauerfeierlichkeiten für den gefallenen König in der Hauptstadt als dass sie in einer kleinen Landstadt abgehalten wurden.

Allein noch erhebt sich die Frage: wurde die Schlacht gegen Necho wirklich zu Megiddo geschlagen? Nach Josephus[2] fand die Schlacht zwischen Necho und Josia und die tödtliche Verwundung des letzteren bei einer Stadt Μένδη statt. Dies scheint ein Schreibfehler zu sein. Dagegen hat man aus einer Angabe des Herodot schliessen wollen, dass die Schlacht nicht bei Megiddo in der Ebene Jesreel (Jos. 12, 21. Richt. 1, 27. 5, 19. I Kön. 4, 12. 9, 15), sondern bei der ägyptischen Grenzstadt Migdol (LXX Μάγδωλον), nicht fern von Pelusium (Jer. 44, 1; 46, 14. Ez. 29, 10; 30, 6; vgl. Ex. 14, 2. Num. 33, 7) statt gefunden habe. Für diese Annahme scheint zu sprechen, dass man von vornherein nicht recht begreift, wie Josia dazu kam, ausserhalb des Reiches Juda auf dem einstmaligen Gebiete des Reiches Israel dem Pharao zu begegnen, dass sich dagegen sehr wohl denken lässt, er sei einem heranrückenden ägyptischen Heere bis nach Migdol entgegengezogen. Herodot[3] berichtet: Παυσάμενος δὲ τῆς διώρυχος ὁ Νεκῶς ἐτράπετο πρὸς στρατηίας, καὶ τριήρεες αἱ μὲν ἐπὶ τῇ βορηίῃ θαλάσσῃ ἐποιήθησαν, αἱ δ' ἐν τῷ Ἀραβίῳ κόλπῳ ἐπὶ τῇ Ἐρυθρῇ θαλάσσῃ, τῶν ἔτι οἱ ὁλκοὶ ἐπίδηλοι. Καὶ ταύτῃσί τε ἐχρᾶτο ἐν τῷ δέοντι, καὶ Σύ-

1) So Köhler z. d. St

2) *Antiqq.* l. X c. 5 § 1.

3) L. II c. 159.

ροισι πεζῇ ὁ Νεκῶς συμβαλὼν ἐν Μαγδώλῳ [Μαγδάλῳ] ἐνίκησε. Den hier erwähnten Krieg mit den Syrern hat man sicher von dem in den Bb. d. Könige und in der Chronik berichteten Kampfe mit dem Reiche Juda zu verstehen. Mit dem Namen Μάγδωλον, wo der Sieg Necho's nach Herodot statt fand, scheint nun allerdings Migdol bezeichnet zu sein. Allein es ist unberechtigt, darnach, wie man schon vorgeschlagen hat, in den Bb. d. Könige und in der Chronik zu lesen מגדול anstatt מגדון. Es ist doch vorauszusetzen, dass die Berichte einheimischer Geschichtschreiber, von welchen der eine der Zeit des Josia um vieles näher stand als Herodot, hier zuverlässiger sind als die des Fremden. Die Chronik redet von der Ebene Megiddo, was auf die Lage Megiddo's in der Ebene Jesreel vollständig passt. Auch ist eine Schlacht bei Megiddo in der That nicht so unwahrscheinlich, als aus dem kurzen Bericht der alttestamentlichen Geschichtsbücher hervorgehen könnte, vielmehr der Situation durchaus angemessen. Da Herodot eben vorher den Bau von Kriegsschiffen erwähnt hat, ist es wahrscheinlich, dass Necho seine Truppen zur See an die palästinische Küste beförderte. Auch kann es nicht auffallen, dass Josia die Grenzen des Reiches Juda verliess, um dem Pharao zu begegnen; denn nach I Kön. 13, 2. II Kön. 23, 19. II Chron. 34, 6 scheint Josia seine Macht über das Gebiet des alten Reiches Israel ausgedehnt zu haben. Wenn zudem II Kön. 23, 29 nicht mit Unrecht berichten sollte, dass der Zug Necho's von Anfang an dem assyrischen (oder dem chaldäischen?) Reiche galt[1], so wäre es noch erklärlicher, dass er nördlich vom Reiche Juda landete, um ostwärts gegen Ninive (oder Babel) vorzudringen. Nach Allem ist es durchaus nicht gerathen, den alttestamentlichen Bericht nach Herodot zu ändern. Dass aber Herodot von einer an-

1) Ob hier mit מֶלֶךְ אַשּׁוּר ein assyrischer König gemeint oder ob ein chaldäischer als Erbe der assyrischen Weltmacht so bezeichnet sei, ist abhängig von der noch offenen Frage nach dem Zeitpunkt des Falles von Ninive, s. Schrader, Die Keilinschriften u. d. A. T. S. 231 ff. — Die Chronik (II c. 35, 20) berichtet nur, dass Necho ausgezogen sei »gegen Karkemisch am Euphrat«, den Ort der nachmaligen Entscheidung vorwegnehmend.

dern Schlacht rede als der, in welcher Josia fiel, ist sehr unwahrscheinlich, mag man nun an eine Schlacht bei der ägyptischen Grenzstadt Migdol denken oder an Migdal-Gad im Stamme Juda (Jos. 15, 37) oder an Medschdel bei Askalon. Unwahrscheinlich ist es auch, dass in dem Ort Medschdel (Magdiel) südlich von Akko am Nahr el-Malik das Μάγδωλον des Herodot wiederzufinden sei. Gegen die beiden letzten Annahmen spricht schon dies, dass von jenen Orten im Alterthum keine Spuren sich finden Nach der Identificirung von Μάγδωλον mit dem Medschdel bei Akko, das nicht so fern von dem alten Megiddo liegt, hätte übrigens Herodot mit dem Siege daselbst wohl eben den bei Megiddo gemeint. In Medschdel konnte etwa, wie Ewald[1] annimmt, das ägyptische, bei dem südöstlich gelegenen Megiddo das judäische Heer sein Lager aufgeschlagen haben. Allein weit eher ist anzunehmen, dass Herodot's Angabe der Oertlichkeit auf einem bei ihm, welcher das innere Palästina aller Wahrscheinlichkeit nach nicht kannte, leicht erklärlichen Irrthum beruht. Die griechische Form Μαγεδδώ oder Μαγεδών für Megiddo konnte leicht in Μάγδωλον verderbt werden. Wir dürfen also mit Sicherheit annehmen, dass die Schlacht, in welcher Josia besiegt wurde und seinen Tod fand, wirklich bei Megiddo geschlagen wurde.

Wenn nun feststeht, dass Josia bei Megiddo tödtlich verwundet wurde und sonach wohl eine Klage über das dort oder, näher angegeben, bei Hadad-Rimmon geschehene Unheil angestellt werden konnte, so fragt sich doch noch, ob der Abschnitt des B. Sacharja, welchem c. 12, 11 angehört, in der Zeit nach dem Tode des Josia geschrieben wurde. Dass die Capitel 9—14 vorexilisch sind, darf als eines der sichersten Resultate der Kritik angesehen werden, und dass ferner cc. 9—11 und cc. 12—14 zwei verschiedenen Verfassern angehören, ist — auch abgesehen von der strei-

1) Geschichte Israels Bd. III, 3. Aufl. S. 762 f.; vgl. Thenius zu II Kön. 23, 29.

tigen Auslegung der Stelle c. 12, 11 — als wahrscheinlich anzusehen. Während nun fast alle Kritiker, welche vorexilische Abfassung dieses Theiles des Buches annehmen, um der Stelle c. 12, 11 willen den Abschnitt cc. 12—14 in die Zeit nach dem Tode des Josia verlegen, lässt Hitzig denselben in der Regierungszeit des Manasse geschrieben sein. Hitzig's Gründe sind nicht schwer zu widerlegen:

1. Aus den Worten c. 14, 5: »wie ihr flohet vor dem Erdbeben in den Tagen Usia's« soll hervorgehen, dass das Ereigniss noch nicht so sehr fern liege, dass »Zeitgenossen des Ereignisses« angeredet sind, »vielleicht nach langer Zwischenzeit«, oder »so die Rede wenden durfte der Verfasser nur, wenn . . . die Ueberlieferung von dem, was sich begeben, aus dem Munde derer, die es einst erlebt, empfangen wurde.« Also könne man für die Abfassungszeit nur in Hiskia's letzte Zeit oder bis in die Manasse's hinabgehen. Allein wenn dem so wäre, so würde man erwarten, dass das Erdbeben als ein Allen bekanntes gar nicht näher bezeichnet wäre. Die Zeitbestimmung בימי עזיה würde dann schwerlich gesetzt sein, welche die Hörer erst darauf aufmerksam machen muss, in welcher Zeit sie das gemeinte Erdbeben zu suchen haben. — 2. Wenn der Prophet c. 14, 12—15 Ausbrechen der Pest und Plünderung dem Heere der Feinde verheisst, so möchte immerhin mit Hitzig angenommen werden, »dass er von der Katastrophe Sanherib's die Farben geborgt habe« (vgl. Jes. 37, 36 u. 33, 23); denn dieses Ereigniss schwand sicher nicht so bald aus der Erinnerung, dass der Prophet, wenn er darauf Bezug nähme, nothwendig ein Zeitgenosse Hiskia's sein müsste. Allein die Schilderung in B. Sacharja ist derart, dass sie irgendwelchen andern Untergang eines Kriegsheeres durch Krankheit oder Hunger und durch Ueberwältigung im Auge haben kann. — 3. Aus c. 12, 10 soll weiter Prophetenmord in »des Verfassers Gegenwart« hervorgehen, »die Ermordung wenigstens Eines Propheten, höchst wahrscheinlich des Jesaja.« Darin aber, dass c. 12, 10 zu lesen sei אֵלַי und das folgende את = A + Ω, d. i. Jahwe (Apok. 1, 8),

andererseits aber eben dieses את = 401 = ישעיהו (!!), so dass mit את Jahwe sowohl als Jesaja, mit andern Worten Jesaja als Abgesandter Jahwe's bezeichnet sei, wird wohl Niemand Hitzig zu folgen vermögen. Es ist daher, wenn man überhaupt bei dieser Stelle an Prophetenmord denken will, durch nichts eine Beziehung derselben auf die Nachricht von der Ermordung des Jesaja unter Manasse an die Hand gegeben — einer Nachricht, welcher überdies gar kein historischer Werth beigelegt werden kann. Will man die Stelle von einem Prophetenmorde verstehen[1], so wäre darin mit weit mehr Wahrscheinlichkeit eine Beziehung auf die Tödtung des Propheten Uria unter Jojakim (Jer. 26, 20 ff.) zu finden, wie v. Ortenberg, Bunsen u. A. annehmen. — 4. Dass ferner zur Zeit des Verf. von cc. 12—14 Götzendienst und falsches Prophetenthum sein Wesen treibt (c. 13, 2 ff.), dass heidnischer Unfug bis in das Heiligthum eingedrungen ist (c. 14, 21), passt allerdings auf die Zeit Manasse's, welcher den von seinem Vater Hiskia ausgerotteten Götzendienst wieder einführte, sogar im Tempel Altäre für fremde Götter errichtete und Zeichendeuterei und Wahrsagung trieb (II Kön. 21, 2 ff.). Aber auch von Jojakim und Jojachin wird berichtet, dass sie Böses thaten in den Augen Jahwe's nach Allem, was ihre Väter gethan (II Kön. 23, 37; 24, 9. II Chron. 36, 5. 9), und aus der letzten Zeit des Reiches Juda berichtet Ezechiel genugsam von götzendienerischem Wesen. — 5. Allerdings lässt sich weiter der Hirte c. 13, 7., der Vertraute Jahwe's, wider den sich aufmachen soll Jahwe's Schwert, ihn zu schlagen, dass die Heerde sich zerstreue, wohl nur verstehen von einem »un- oder antitheokratischen« Könige; allein in diesem Falle ist noch durchaus nicht der Behauptung zuzustimmen, dass wir »neben Manasse keine Wahl« haben; denn dass der damit bezeichnete König kein späterer sein könne als Manasse, wäre zu erweisen aus den vorher genannten Gründen Hitzig's, die sich uns als nicht stichhaltig ergeben haben. Warum kann mit diesem die

1) S. darüber oben S. 297.

Heerde übel weidenden Hirten nicht Jojakim oder Jojachin oder auch Zedekia gemeint sein?

Wir haben in den von Hitzig geltend gemachten Stellen keine Spur davon entdecken können, dass der Abschnitt Sach. cc. 12—14 unter Manasse verfasst sein müsse; es steht nichts im Wege, ihn in die Zeit nach dem Tode Josia's zu verlegen und somit die Klage über Hadad-Rimmon von der Todtenklage um diesen König zu verstehen. — Die abweichende Erklärung dieser Klage bei Hitzig hat nur vereinzelten Beifall, aber noch nirgends eine Widerlegung gefunden. Mit Recht hat man allerdings darauf hingewiesen, dass eine Vergleichung der Reue Juda's mit einer abgöttischen Klagefeier bei diesem gegen den Götzendienst eifernden Propheten wenig Wahrscheinlichkeit habe. Wir glauben hier zum ersten Male nachgewiesen zu haben, einmal dass Adonis niemals mit dem Namen *Hadad-Rimmon* bezeichnet worden ist, und dann, von welchem andern Gott der Ort Hadad-Rimmon seinen Namen trug und welches die vermuthlich richtige Schreibung dieses Namens sei, nämlich הדררמון (הדררמן), *Hadar-Rammon* oder *Hadar-Ramman*.

Abkürzungen.

W. A. I. = H. Rawlinson, *The cuneiform inscriptions of Western Asia.*
ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Register.

1. Namen- und Sach-Register.

n. = Anmerkung. Ph. B. = Philo Byblius.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

---

2. Register der erklärten hebräischen und phönicischen Wörter.

Es sind hier nur solche Wörter aufgenommen, welche sich nicht wohl transscribiren liessen und desshalb in dem Namen- und Sach-Register fehlen oder welche etymologisch und grammatisch erklärt worden sind.

---

3. Register der Stellen aus dem A. T.

Es sind hier nur solche Stellen angegeben, die ihrer Gesammtaussage nach, nicht bloss mit Bezug auf einzelne Wörter, irgendwie erläutert worden sind, sei es auch nur durch den Zusammenhang, in welchem sie citirt wurden.

Deuteronomium.

Josua.

Richter.

I Samuelis.

II Samuelis.

I Könige.

II Könige.

Jesaja.

Jeremia.

Ezechiel.

Kleine Propheten.

Psalmen.

Berichtigungen und Nachträge.

S. 12 zu Z. 17. Die Erklärung des Wortes Ταυθέ bitte ich zu berichtigen nach S. 195 Z. 7

S. 16 zu n. 2. Graf de Vogüé, welchen ich nach Euting's Angabe für dessen Deutung des Gottesn. צד anführte, erklärt ihn vielmehr als gleichbedeutend mit ציד, 'Αγρεύς bei Philo Byblius (*Mélanges d'archéol. Append.* S. 38 f.), womit unsere Vermuthung übereinstimmt.

S. 21 n. 1 Z. 3 v u. bitte ich die Klammer nach סכן מ' zu tilgen.

S. 22 zu n. 1. Die Berufung auf den Wechsel von סכך und שכך ist unstatthaft; derselbe kann keinesfalls für das assyr. Grundwort des alttestl. סכות in Betracht kommen. Nach Beispielen wie *Śamirina* = שמרון, *Urśalimmu* = ירושלם einerseits, סרגון = *Sarrukin*, תלאשר = *Tul-Asur* andererseits, würde allerdings dem hebr. סכות, wenn dasselbe, wie jedesfalls anzunehmen, auf späterer Entlehnung beruht, assyrisches *Sakkut* (nicht *Śakkut*) entsprechen. S. über das sehr verwickelte Verhältniss der assyr. Zischlaute *ś* und *s* zu hebr. ס und שׁ Schrader, Jen. Lit.-Zeit. 1874 S. 219; Stade, Prüfung d. zwisch. d. Phön. u. Hebr. best. Verw. (s. oben S. 108 n. 1 Z. 20 ff.) S. 181 ff. Dagegen entspricht z. B. assyrischem *śivanu* hebr. סיון, s Schrader, Die Keilinschr. u. d. A. T. S. 247.

S. 35 zu n. 1 vgl. S. 300 n. 9.

S. 38 § 6 Z. 15 st. es l.: er.

S. 43 Z. 17—19 bitte ich die Worte: »und auf . . . dargestellt«, die auf einer irrthümlichen Inschrift-Erklärung von Gesenius beruhen, zu streichen.

S. 50 ff. ist in dem linken Columnentitel die Nummer der Abhandl. (II) ausgelassen.

S. 66 § 1 Z. 14 st. der [Kanaaniter] l.: [der Kanaaniter].

S. 67 n. 1 Z. 5 st. I Kön. 1, 2 f. l.: I Kön. 1, 3.

— — — — »Jer. 10, 11« ist zu streichen.

— — — — 6 ist hinzuzufügen: Mal. 2, 11.

S. 123 Z. 21 st. raubten l.: raubte.

S. 143 zu n. 1. Neuerdings hat Lenormant (*La divination* S. 161 ff.) für אוֹב »Wahrsagegeist« eine Erklärung aufgestellt aus assyr. *abutuv*, *ubutuv*, akkad. *ubi* »Citirung eines Geistes«, das Verb. *ubi* soll bedeuten »emporsteigen«.

S. 169 Z. 1 st. 4, 19 l.: 14, 19.

S. 170 n. 2 Z. 3 v. u. st. 4, 6 l.: 6, 4.

S. 175 Z. 8 st. schrieben l.: geschrieben.

S. 203 f. zu Gemme 17. Auch die S. 207 Z. 6 genannten Horusdarstellungen bei Montf. Taf. CLVIII Figg. 10. 12 und die S. 191 angeführte auf Gemme 18 sind nach den vorliegenden Zeichnungen weiblichen Geschlechts.

S. 206 Z. 14 f. st. »den Nilometer« l.: ein Instrument, welches eine Geissel zu sein scheint.

S. 207 § 4 Z. 8 nach »[gedrun]gen« ist hinzuzufügen: sein.

S. 219 Z. 19 nach »Ao« bitte ich hinzuzufügen: (Ἀός).

S. 228 Z. 2 v. u. st. Gottes l.: Volkes.

S. 236 Z. 2 st. 5. [Jahrh.] l.: 4.

S. 238 zu n. 4. Neuerdings erkennt Nöldeke das weibliche Geschlecht von עתר an, s. bei Kautzsch und Socin, Die Aechtheit d. moabit. Alterthümer geprüft 1876 S. 79 Anmkng.

S. 242 zu Z. 4 v. u. Auch auf einem in der Nekropole von Tharros, einer alten phönicischen Colonie Sardiniens, aufgefundenen Scarabäus ist Horus als nacktes Kind auf dem Lotus sitzend dargestellt, s. v. Maltzan, Reise auf d. Insel Sardinien 1869 S. 229.

S. 266 Z. 4 u. S. 288 Z. 1 l. צְרוּם.

S. 270 n. 1 Z. 1 st. »der [Pherecydes]« l.: des.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

STUDIEN

ZUR

SEMITISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON

WOLF WILHELM GRAFEN BAUDISSIN
DR. PHIL. A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN STRASSBURG

HEFT II

LEIPZIG
VERLAG VON FR. WILH. GRUNOW
1878

Vorwort.

Die Abhandlungen dieses zweiten Heftes meiner »Studien« bitte ich unter denselben Gesichtspunkten anzusehen, welche ich in dem Vorwort des ersten angedeutet habe.

Die hier zusammengestellten beiden Untersuchungen, ihrem Material nach sehr verschieden, wollen einen gemeinsamen Grundgedanken durchführen. In dem alttestamentlichen Begriffe der Heiligkeit sehe ich eine Fortbildung und Vertiefung der allgemein semitischen Vorstellung von der himmlischen, das Irdische vernichtenden Erhabenheit der Gottheit. In der cultischen Bedeutsamkeit irdischer Gegenstände (Gewässer und Bäume) bei den Semiten kann ich nach den dabei angewandten Gottesnamen und nach der Art einiger in dieser Verbindung vorkommenden Cultushandlungen und Cultusbilder nur eine Bestätigung der himmlischen Natur der semitischen Gottheiten erkennen (worauf der Bergcultus direct verweist), ein Zeugniss dafür, dass das Irdische hier überall nur als Gabe der im Himmel wohnenden Gottheit, nicht an und für sich als ein Göttliches angesehen wurde.

In Abhandlung I hoffe ich das Material vollständig verarbeitet und damit der grossen Verwirrung, welche betreffs jenes alttestamentlichen Begriffes herrscht, einiger-

massen gesteuert zu haben. Die in Abhandlung II vereinigten Untersuchungen sind fast ein erster Wurf, und bei diesen Dingen, wo das Material mit vielen Mühen aus entlegenen Winkeln abendländischer und morgenländischer Literatur herbeizuschaffen ist, kann es nicht fehlen, dass noch manches zur Sache Gehörige nachzutragen bleibt. Ueberall aber habe ich nur aus »dem erhaltenen Facit« des mir vorliegenden Materials auf die religionsgeschichtliche Entwickelung Schlüsse gezogen. Der Recensent δ. im Literarischen Centralblatt 1878 n. 9 tadelt (mit Bezug auf Abhandlung II des ersten Heftes) dieses Verfahren als unergiebig und empfiehlt für einige Stoffe ein anderes, welches die vorliegenden Aussagen »als die natürlichen Folgen der inneren Religionsentwickelung herausstellt«, indem der Stoff »gleich in seinem Mittelpunkte ergriffen wird«, auch auf die Gefahr hin, dass »dann Combination und Hypothese die Sicherheit der Ergebnisse scheinbar oder wirklich gefährden«. Eine Kritik dieses Rathschlages ist Historikern gegenüber nicht von Nöthen. Ich werde immer bestrebt sein, in geschichtlichen Forschungen auf ein Ergebniss zu verzichten, wo es aus einer Sichtung des überlieferten Stoffes sich nicht gewinnen lässt.

Strassburg i. E. den 30. Juli 1878.

Wolf Wilhelm Baudissin.

Inhalt.

I.

Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament.

Der Begriff der Heiligkeit

im Alten Testament.

Literatur [1].

Gottfr. Menken, Anleitung zum eignen Unterricht in den Wahrheiten der heil. Schriften (1. Aufl. 1805). Schriften Bd. VI, Bremen 1858 S. 46—53.

—— Homilien über das neunte und zehnte Kapitel des Briefes an die Hebräer (1. Aufl. 1831). A. a. O. Bd. III, 1858 S. 305—309.

G. Ph. Chr. Kaiser, Die biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus. Bd. I, Erlangen 1813 S. 123.

Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblischen Theologie. Jena 1828 S. 208 f.

Vatke, Die Religion des Alten Testamentes. Bd. I, Berlin 1835 S. 236—238. 598—600.

v. Cölln, Biblische Theologie. Leipzig 1836. Bd. I, S. 148—154.

C. Ch. W. F. Bähr, Symbolik des Mosaischen Cultus. Bd. I (1. Aufl. 1837). 2. Aufl. Heidelberg 1874 S. 48—51. 430—432. Bd. II, 1839 S. 20—22. 173—175.

Steudel, Vorlesungen über die Theologie des Alten Testamentes, herausgegeben v. Oehler. Berlin 1840 S. 172 f.

*Caspari, »Jesajanische Studien. II. Der Heilige Israel's« in: Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1844 Hft. III, S. 92—118.

*Achelis, »Versuch, die Bedeutung des Wortes קדש aus der Geschichte der göttlichen Offenbarung zu bestimmen« in: Theol. Studien und Kritiken 1847 Bd. I, S. 187—206.

Lutz, Biblische Dogmatik. Pforzheim 1847 S. 60. 89—92; vgl. S. 174—178.

Hävernick, Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments (1. Aufl. 1848). 2. Aufl. herausgeg. von Herm. Schultz. Frankfurt a. M. 1863 S. 62—65.

*Jo. Matth. Rupprecht, »Ueber den Begriff der Heiligkeit Gottes« in: Theol. Studien und Kritiken 1849 Bd. II, S. 684—696.

---

1) Mit * sind bezeichnet die Special-Abhandlungen über den Begriff der Heiligkeit im Alten Testament.

v. Hofmann, Der Schriftbeweis. Bd. I (1. Aufl. 1852). 2. Aufl. Nördlingen 1857 S. 81—86.
*Diestel, »Die Heiligkeit Gottes. Eine biblisch-theologische Abhandlung« in: Jahrbb. für deutsche Theologie 1859 S. 3—63 (für das A. Test. S. 3—43).
*Oehler, Artikel »Heiligkeit Gottes« in Herzog's Real-Encyklopädie Bd. XIX, 1865 S. 618—624.
—— Theologie des Alten Testaments. Bd. I, Tübingen 1873 S. 160—168. 272—274.
Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie. Frankfurt a. M. 1869 Bd. I, S. 301—304. Bd. II, S. 95 f. 103.
Kuenen, *De Godsdienst van Israël.* Bd. I, Haarlem 1869 S. 47—50.
*Schenkel, Artikel »Heilig, Heilige« in seinem Bibel-Lexikon Bd. II, 1869 S. 636. Vgl. Ders., Artikel »Heiligung« ebend. Bd. III, 1871 S. 3—5.
*Bruch, Artikel »Heiligkeit Gottes« ebend. Bd. III, S. 1—3.
Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott. Bd. II, Leipzig 1873 S. 237—242.
Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. II, Bonn 1874 S. 90—96. Vgl. Ders., *De ira Dei.* Bonn 1859 S. 11.
Duhm, Die Theologie der Propheten. Bonn 1875 S. 168—172.
*Alfr. Boegner, *La Sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament. Thèse présentée à la Faculté de théol. prot. de Montauban etc.* Strassburg 1876.
Zschokke, Theologie der Propheten des Alten Testamentes. Freiburg i. Br. 1877 S. 83—90.

Zu vergleichen:
Nitzsch, System der christlichen Lehre. 1. Aufl. Bonn 1829 § 77.
Stier, Siebzig ausgewählte Psalmen. Bd. I, Halle 1834 S. 236 f.
Fr. Köster, »Bemerkungen zum Alten Testament aus dem Buche Kosri« in: Theol. Studien und Kritiken 1837 Bd. I, S. 159—161.
Thomasius, Christi Person und Werk. Bd. I (1. Aufl. 1853). 2. Aufl. Erlangen 1856 S. 140—142.
Hupfeld (und Riehm), Die Psalmen. Bd. II, 2. Aufl. Gotha 1868: zu Ps. 22, 4 (1. Aufl. 1858).
Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch (1. Aufl. 1866. 68). 2. Aufl. Gotha 1872 S. 39—47.
Immer, Neutestamentliche Theologie. Bern 1878 S. 23 f.

I.

Die verschiedenen Definitionen.

»Heilig, heilig, heilig ist Jahwe Zebaoth« — dieser Lobgesang der Seraphim, welcher die ganze Fülle des göttlichen Wesens scheint verkünden zu wollen, hallt in andern Aussagen von der Heiligkeit Gottes in sehr verschiedenen, scheinbar disharmonischen Klängen wider. Zitternd bekennen Israeliten: »Wer kann stehen vor solchem heiligen Gott?« und lobpreisend verkündet der Psalmist: »Lobe den Herrn, meine Seele, und was in mir ist seinen heiligen Namen; lobe den Herrn, meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes gethan hat.« — »Ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig« — befiehlt das Gesetz, und: »Es ist kein Heiliger wie Jahwe, Keiner ist ausser dir« — betet Samuel's Mutter. — ‚Heilige' heissen mit geringer lautlicher Differenz die im Götzendienst Unzucht Uebenden, und mit der Forderung: »Ihr sollt heilig sein« wird Israel geschlechtliche Unreinheit verboten. — Den Charakter der Heiligkeit legt Jahwe ganz Israel bei, und doch trifft ein Gottesgericht die Korachiten, weil sie diesen Charakter des ganzen Volkes geltend machen gegenüber dem Anspruche der Aaroniden auf persönliche Heiligkeit. — Heiligkeit des Menschen deckt sich mit dem Gehorsam gegen Jahwe, und doch ist ein Thier, ein Haus, ein Berg heilig.

Es ist bei diesem scheinbaren Widerspruche der alttestamentlichen Aussagen über Heiligkeit nicht zu verwundern, dass die für den Begriff aufgestellten Definitionen weit auseinander gehen. Die wichtigeren derselben mögen in ihren Hauptpunkten hier vorausgeschickt werden. Es sei zugleich angegeben, worin diese Be-

stimmungen zu irren scheinen; die Rechtfertigung dieses Widerspruches muss auf die folgende Darstellung der alttestamentlichen Aussagen verschoben werden. Die meisten Definitionen sind schon dadurch irrig oder ungenügend, dass sie sich lediglich beziehen auf die Anwendung des Prädicates ‚heilig' auf Gott, während doch im A. T. die Aussagen von der göttlichen Heiligkeit an Zahl verschwindend sind gegenüber jenen Stellen, wo Menschen oder Sachen Heiligkeit beigelegt wird.

1) Als die, jedesfalls bei den Aelteren, aber auch noch in neueren Commentaren, am meisten verbreitete Definition wird diejenige gelten dürfen, welche die Heiligkeit mit der sittlichen Vollkommenheit zusammenfallen lässt, etwa in der Form, wie Thomasius dieselbe vertritt. Nach ihm ist »קָדוֹשׁ im A. T. »Wesensbezeichnung Gottes[1]. — Die Grundbedeutung der Heilig»keit . . ist . . die ethische Reinheit, die ungetrübte, sittliche »Vollkommenheit. — Das ganze Gesetz ist Offenbarung seiner »[Gottes] Heiligkeit . . ., die ganze Selbstbezeugung Gottes an »Israel und an den Heiden Manifestation derselben«[2]. Hiergegen ist schon vielfach mit Recht eingewendet worden, dass die Bestimmung als »sittliche Vollkommenheit« nur auf wenige alttestamentliche Stellen, auf die meisten gar nicht passe; ebenso ist es unrichtig, dass Jahwe's Heiligkeit in gleicher Weise den Heiden wie Israel gegenüber zur Geltung komme.

2) Dagegen ist von Mehreren in verschiedenen Modificationen als Grundbedeutung der von Jahwe ausgesagten Heiligkeit die des Erhabenseins über die Welt oder allgemeiner des Majestätischen

---

1) A. a. O. S. 140.

2) Ebend. S. 141. — Vgl. auch Caspari a. a. O. S. 113: קָדוֹשׁ von Gott = »der ethisch Lichte«. — Sittliche Vollkommenheit bezeichnet im Wesentlichen auch nach Zschokke's sehr unklarer und als Ganzes kaum zu reproducirender Darstellung die ‚Heiligkeit': »Im negativen Sinne ist Heiligkeit die äusserste »Entfernung von allem Bösen, die gänzliche Abgezogenheit von jeder kreatürlichen »Unreinigkeit und Sündhaftigkeit; im positiven Sinne aber ist sie das absolute »Gute, namentlich in ethischer Beziehung, die Wurzel der sittlichen Weltordnung« (a. a. O. S. 83).

erkannt worden. So erklärt Baumgarten-Crusius: »קָדוֹשׁ »erscheint, auf Gott bezogen, . . . in drei Bedeutungen: abgeson- »dert überhaupt, erhaben in Kraft und Würksamkeit, verehrungs- würdig«[1] — soweit ganz richtig; nur wird dann unrichtig oder doch einseitig die Forderung der Heiligkeit Israel's nach dem Bilde des heiligen Gottes dahin erklärt, als heisse hier Jahwe der Heilige, insofern er nichts gemein habe mit den Gottheiten des Heidenthums, wesshalb auch Israel sich trennen solle von heidnischer Sitte. — Eben diese letzte Erklärung der Heiligkeit Israel's im Verhältniss zu der Jahwe's hatte schon G. Ph. Chr. Kaiser[2] aufgestellt, indem auch er als Grundbedeutung annahm: »majestätisch, anbetungswürdig« u. s. w. — Die beiden Momente: Gegensatz zur Natur und sittliche Vollkommenheit findet in קָדוֹשׁ, und zwar von Anfang an verbunden Vatke, indem er von der Mosaischen Auffassung sagt: »Die göttliche Heiligkeit galt theils »als ausschliessendes Princip nach der Seite des natürlichen Da- »seins und des Naturdienstes, theils als Norm des objectiven recht- »lichen und sittlichen Lebens; sie musste daher, um die Elemente »der sinnlichen und höheren Weltordnung zu scheiden und das »sittliche Gefühl aus dem Traum des Naturlebens zu erwecken, »als Strenge, als ein verzehrendes Feuer und eine ausschliessende »Macht dem Bewusstsein erscheinen . . .«[3] — worin mir nur die Annahme jener beiden Momente als von Anfang an neben einander bestehender nicht richtig zu sein scheint. — Verwandt ist die Definition v. Cölln's: »Das Wort קָדוֹשׁ . . ., welches man durch »,heilig' übersetzt, wird richtiger durch ,hehr' gegeben; es be- »deutet das von dem Gemeinen Gesonderte, das Reine, Ver- »ehrungswürdige, und dies wird dann übergetragen auf das sittlich

1) A. a. O. S. 209.

2) A. a. O. Unverständlich bleibt in Verbindung mit den übrigen Angaben: »Heilig dachte man sich Gott ursprünglich nach menschlicher Heiligkeit« — namentlich da unmittelbar darauf folgt: »und קדוש war Lev. 19, 2 nicht für mo- »ralisch, sondern für majestätisch . . . und ausgezeichnet vor allen Göttern genom- »men. Eben so ausgezeichnet sollten die Juden vor allen Völkern seyn . . .«

3) A. a. O. S. 237.

»Ehrwürdige, weil die Begriffe der Aussonderung, Reinheit. Ehr-»würdigkeit und sittlicher Vollkommenheit bei dem Hebräer im »nächsten Zusammenhang stehen«[1]. — Aehnlich Steudel: »Liegt »nun auch in dem קָדוֹשׁ das Herausgehobenseyn aus dem Gemei-»nen und Gewöhnlichen, und bezeichnet es desswegen auch Gott »als den mit nichts Andrem Vergleichbaren, allein Anbetungs-»würdigen . . .; so ist doch überall die Idee sittlicher unantast-»barer Reinheit in dem Worte mitgesetzt«[2] — worin bloss der Nachsatz, weil nur für einzelne Fälle Richtiges verallgemeinernd, ungenau ist. — Dagegen das Verhältniss der Grundbedeutung des Begriffes zu einer secundären ethischen Färbung desselben richtig bestimmend, erklärt Lutz: קָדֹשׁ bezeichnet »die Eigenschaft, ein »ganz einziges Wesen zu sein, dem kein anderes Wesen zu ver-»gleichen ist[3]. — Durch seine Macht und Ueberlegenheit vindicirt »er [Gott] sein Ansehen, entfernt unrichtige Verdunkelungen und »Herabsetzungen seines Wesens, und straft, wenn sein einziges »Wesen verkannt und verachtet wird. Alles Unreine, was schon »den Menschen als solches erscheint, kann in keiner Gemeinschaft »mit Gott sein, denn Er ist rein[4]. — Die sittliche Idee setzte »sich . . . nur wie Ein Element an, und förderte die Ausbildung »der ganzen Heiligkeitsidee nur im Verhältniss der Läuterung und »Vervollkommnung des sittlichen Gefühls«[5]. — Jene beiden Momente, das der physischen Erhabenheit und das der sittlichen Reinheit sind in קָדוֹשׁ ebenfalls neben einander gedacht, nur in umgekehrter entwickelungsgeschichtlicher Folge, bei Hävernick. Er pflichtet bei der Bestimmung von Nitzsch: ». . . die Grund-»vorstellung von קָדוֹשׁ ist doch ‚rein sein', und Gott ist überall

1) A. a. O. S. 148 f. — Ganz gegen den Geist der alttestamentlichen Religion wird S. 148 als grundlegende Definition des Begriffes der Heiligkeit an die Spitze gestellt: »Die Heiligkeit an sich betrachtet ist die Uebereinstimmung des »Willens mit dem Vernunftgesetze . . .«. Ein solches über Gott schwebendes Gesetz als »eigentlich höchste Gottheit« (Duhm a. a. O. S. 169) kennt weder die alttestamentliche noch irgend eine andere Religion.

2) A. a. O. S. 173. 3) A. a. O. S. 60. 4) Ebend. S. 89 f.

5) Ebend. S. 94.

»der Heilige in Bezug auf mögliche oder wirkliche Unreinheit der »persönlichen Geschöpfe . . . Der Begriff der Heiligkeit beruhet »aber nicht bloss auf diesen Worten, sondern zugleich auf den »Behauptungen, dass Gott kein Schutzherr des Bösen sei«. Hävernick selbst fügt hinzu: »Der Begriff der Heiligkeit ist ganz »der Erhabenheit der Gottesidee angemessen; er wird oft ge»braucht, wo wir die Seite der Majestät und Herrlichkeit mehr »hervorheben würden . . . In קָדוֹשׁ sind die Begriffe *sanctus* und »*sacer* nicht gesondert«[1]. Die hier vorgetragene Grundbedeutung ‚rein sein' lässt sich schwerlich aufrecht erhalten, und was Hävernick wie einen Anhang behandelt, die Vorstellung der Erhabenheit, wird vielmehr an die Spitze zu stellen sein, oder, um uns seinem Ausdruck anzuschliessen, *sacer* ist das Primäre und *sanctus* das Secundäre in קָדוֹשׁ. — Mit diesen Darstellungen, am nächsten mit der von Baumgarten-Crusius, berührt sich die v. Hofmann's. Nach ihm bezeichnet קָדוֹשׁ als Gottesname »den »schlechthin Besonderen, in sich Geschlossenen, welcher im Ge»gensatze zur Welt, der er nicht angehört, also in seiner Ueber»weltlichkeit der Eigene, sein Selbst Seiende ist«. Israel heisst ein heiliges Volk, »weil es aus der Welt besondert . . . ist«[2]. — »Eben desshalb wird Gottes Liebe so gepriesen, weil sie Herab»lassung, Selbstverläugnung, weil sie Liebe des Heiligen ist«[3]. Der Gegensatz gegen das Irdische überhaupt ist hier jedoch in der Heiligkeit Gottes zu einseitig betont und für die Heiligkeit Israel's in unrichtiger Ausschliesslichkeit die negative Seite. — Der Reihe der soeben aufgeführten Erklärungen schliesst sich unter den neueren an die Kuenen's, welche uns den Kern des weitschichtigen Begriffes in seiner Anwendung auf Gott in glücklich gewählten Ausdrücken zu bezeichnen scheint: »Jahwe heisst der Heilige, »insofern er unterschieden wird von allem Geschaffenen und das»selbe weit überragt; es ist ebensowohl die fleckenlose Reinheit »seines Wesens als seine erhabene Majestät, welche in diesem »Namen zum Ausdruck kommt«[4].

1) A. a. O. S. 63. 2) A. a. O. S. 83. 3) Ebend. S. 84.
4) A. a. O. S. 47 f. — Zu den soeben besprochenen Darstellungen darf etwa

3) In directem Gegensatze zu diesen Erklärungen, welche alle in verschiedener Weise in dem auf Gott angewandten קָדוֹשׁ seine Trennung von der Welt erkennen, hatte Menken die Heiligkeit Gottes vielmehr bestimmt als die Selbstmittheilung Gottes, welche auf alttestamentlichem Gebiete nur Israel gegenüber zur Geltung komme: »Alle Völker des Erdbodens . . . konnten ‚die ewige »Kraft und Gottheit‘ wahrnehmen an den Werken der Schöpfung, »aber von Gottes Heiligkeit wussten sie nichts; diese, d. h. seine »sich selbst erniedrigende Liebe, hatte Gott nur in Israel offen»bart[1]. — Die Heiligkeit Gottes heisst nicht nur und nicht so sehr »die ganze unvergleichbare Vortrefflichkeit und Herrlichkeit Got»tes, worin er über alle Vortrefflichkeit aller Geschöpfe unendlich »erhaben ist, sondern vielmehr wird dadurch Gottes sich herab»lassende Gnade, Gottes sich selbst erniedrigende Liebe »ausgedrückt«[2]. Hiermit hat Menken zum ersten Male die richtige Beobachtung der speciellen Beziehung der göttlichen Heiligkeit auf Israel zur Geltung gebracht; aber es beruhte auf der einseitigen und darum beirrenden Erwägung weniger alttestamentlicher Aussagen, wenn er die Heiligkeit als Liebe definiren konnte. Für ganz vereinzelte Stellen scheint dies zu passen; für die bei weitem überwiegende Zahl passt es entschieden nicht. — Menken's Gedanken ist beigestimmt worden von Stier[3] und, ebenfalls mit ausdrücklicher Anlehnung an ihn[4], ist derselbe, mit

---

die von Duhm gestellt werden, wenn wir bei ihm folgenden Satz in den Mittelpunkt setzen: es will »der Gedanke der Heiligkeit nur der Vorstellung das Bild, der »Stimmung die Farbe und dem Verkehr die Form geben, die dem Verhältnis zwi»schen dem majestätischen Herrscher und seinem ihn erhebenden und durch ihn »erhobenen Volk entspricht« (a. a. O. S. 171). — Vgl. auch noch: Immer a. a. O.; er versteht zunächst unter ‚Heiligkeit‘: »die Abgetrenntheit von allem Kreatür»lichen und Gemeinen, die Erhabenheit über alles Sichtbare und Irdische« (S. 23). Können wir dem beistimmen, so dagegen nicht der Deutung des Ausdrucks »Heiliger Israel's«, worunter, wenn wir recht verstanden haben, Immer Denjenigen denkt, welcher sich das Volk Israel zum Eigenthum ausgesondert hat.

1) A. a. O. Bd. III, S. 306. 2) Bd. VI, S. 46.

3) A. a. O. S. 237: ». . . [wir müssen] Menkens Meinung im Ganzen aus »rein exegetischen Gründen beipflichten . . ., obwohl wir nicht grade seine Aus»drücke und Folgerungen annehmen«. 4) S. Achelis a. a. O. S. 191.

einer durch die weitere Ausdehnung des in Betracht gezogenen alttestamentlichen Materials nur stärker hervortretenden Einseitigkeit, aufgenommen worden von Achelis: »Gott ist der Heilige, »sofern er sich Israel nähert, sofern er sich in der Hütte des Stif»tes offenbart[1]. — Gott ist der Heilige, wie er sich in Israel »offenbart. Es lässt sich aber diese grosse Offenbarung schwer»lich in Ein Wort, in Einen Satz fassen, es lässt sich also auch »der Begriff schwerlich definiren; seine Grenzen sind das ganze »Werk Gottes unter Israel«[2]. Unrichtig wird diese Beziehung der Heiligkeit Gottes auf Israel nur durch jene Limitation: »sofern er sich Israel nähert« oder wie es an einer andern Stelle lautet: Jehova ist »der Heilige unter Israel« als »der Lebendige, der Nahe, der sich Mittheilende«[3].

4) Jener von Menken gegebene Wink für die Beziehung der Heiligkeit Gottes auf Israel ist ohne Zweifel Veranlassung gewesen für den Grundgedanken der ausführlichsten Darstellung, welche die Idee der Heiligkeit Gottes bisher gefunden hat, bei Diestel. Heilig werden nach ihm Sachen und Personen genannt, sofern sie zu der Gottheit in ein Verhältniss gesetzt, ihr zugeeignet werden — was unbezweifelbar ist. Ebenso soll auch, auf Gott angewandt, Heiligkeit zunächst ein Verhältnissbegriff sein, ihn bezeichnend als Den, der sich Israel zu eigen gegeben hat, der Israel's Bundesgott ist. Da jedoch mit diesem Verhältnissbegriff nicht für alle alttestamentlichen Aussagen von der Heiligkeit auszukommen war, so wurde weiter als Inhalt jener formalen Bestimmung aufgestellt die Idee des absoluten Lebens. — Damit ist dann aber jene auf den ersten Blick bestechende Conformität des Begriffes der Heiligkeit nach seiner formalen Seite in der Anwendung auf Menschen und Sachen einerseits und auf Gott andererseits vollkommen, wie uns scheint, durchbrochen. Gott könnte etwa mit ‚heilig' bezeichnet sein als der Lebendige und dem entsprechend auch das ihm Zugeeignete als Lebendiges, weil der

1) Ebend. S. 195. 2) Ebend. S. 197. 3) Ebend. S. 198.

Gottheit nur geweiht werden kann was ihrem Wesen verwandt ist. In diesem Sinne scheint das griechische ἱερός das der Gottheit Geweihte als ‚lebenskräftig‘ zu bezeichnen. Aber dasselbe Adjectivum, welches den Besitz der Lebensfülle ausdrückt, kann unmöglich zugleich die Mittheilung des Lebens bezeichnen, wie die Deutung der Heiligkeit Gottes als seiner Selbstmittheilung an Israel bei Diestel voraussetzt. — Die hier folgende Abhandlung hat ihr Absehen vornehmlich darauf gerichtet, nachzuweisen, dass, abgesehen von dieser Incongruenz der formalen und materialen Deutung bei Diestel, קָדוֹשׁ, von Gott gebraucht, weder den Israel sich zu eigen gebenden noch den das absolute Leben besitzenden bezeichne[1].

Wenn Diestel's Abhandlung das Verdienst hat des erstmaligen Versuches, eine aus den verschiedenen alttestamentlichen Aussage-Reihen sich ergebende einheitliche Grundvorstellung zu gewinnen, so sind doch die einzelnen hier combinirten Momente nicht neu. Nicht nur hat Menken für die Erklärung als Verhältnissbegriff Bahn gebrochen, sondern diese liegt ganz deutlich ausgesprochen schon mit der doppelten Anwendung auf das heilige Volk Israel und auf Jahwe, den heiligen Gott, vor bei Köster: im A. T. »heissen »ganz allgemein . . . die Israeliten קְדוֹשִׁים . . ., d. h. die sich Gott »geweiht haben, mit ihm im Bundesverhältnisse stehen. Und nach »derselben Analogie wird Jehova . . . קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל genannt, d. h. »der sich mit Israel feierlich verbunden hat . . .«[2]. Die Analogie ist aber nur scheinbar; denn קָדוֹשׁ bedeutet nicht ‚zugeeignet‘ überhaupt, sondern bezeichnet nur das Gott Zugeeignete, würde also, in diesem Sinne auf Gott angewendet, durchaus nicht den

1) Vgl. jedoch Diestel in Jahrbb. für deutsche Theol. 1877 S. 132 in einer Notiz über Bögner's These: »So wenig Ref. auf seinen eigenen früheren Ansichten »beharren will, vielmehr dieselben längst wesentlich geändert hat ...« —. Zu beachten ist schon die Modification der früheren Aufstellungen Diestel's in seiner Ausgabe von Knobel's Jesaja (4. Aufl. 1872) zu c. 3, 8: Die göttliche כָּבוֹד ist »die »der göttlichen Majestät, als Machtfülle wie als Heiligkeit, angemessene »Erscheinungsweise Jahve's . . . Die enge Verbindung von Macht und Heiligkeit »ist der Vorstellung wesentlich . . .«

2) A. a. O. S. 160.

von Köster und Diestel darin erkannten Gedanken ausdrücken, vielmehr, um mit v. Hofmann zu reden, Gott als den »sein Selbst seienden« bezeichnen.

Die Erklärung der Heiligkeit als Lebensfülle liegt ferner schon den wenig consequenten und deutlichen Aufstellungen Bähr's zu Grunde: »Indem dieser Gott [Jahwe] der allein und wahr»haft Seiende, ein persönlicher d. i. selbstbewusster ist, ist er »damit zugleich nothwendig auch der allein wahrhaft und voll»kommen Wollende . . .; sein Wesen ist daher Heiligkeit, er ist »der absolut Heilige[1]. — Die rechte, wahre Lebensfülle, die »höchste Stufe des Glückes besteht ihm [dem Mosaismus] in der »Uebereinstimmung mit dem Willen des heiligen Gottes . . . in »der Gerechtigkeit und Heiligkeit; diese ist die eigentliche Blüthe »des menschlichen Lebens und Wesens . . .[2] — Licht und Leben, »ethisch aufgefasst, kommen . . . in einem Dritten zusammen, in »dem Begriff der Heiligkeit, dessen Correlata sie sind, und der »רוּחַ [Lebensgeist] Jehova's ist darum zugleich das Princip der »göttlichen Heiligkeit, insofern sie sich äussert und mittheilt, wes»halb er denn geradezu רוּחַ קֹדֶשׁ d. i. Geist der Heiligkeit heisst«[3]. Die Begriffe חַיִּים »Leben« und »geheiligtes Leben« = [?] »Gerechtigkeit«[4] sind hier ungehörig untereinander gemengt: חַיִּים ist Voraussetzung oder auch Folge des קֹדֶשׁ, aber nicht mit diesem zusammenfallend, Gerechtigkeit eine Aeusserung der Heiligkeit, aber nicht diese selbst.

Der Gedanke des vollkommenen Lebens als Erklärung der Heiligkeit liegt, vermischt mit vielem Andern, auch vor in der sehr flüchtigen und mangelhaften kleinen Abhandlung von Rupprecht: Heiligkeit Gottes bezeichnet »die ganze göttliche Vollkom»menheit, Herrlichkeit und Seligkeit, also den ganzen Complex »dessen, was wir nach unserer menschlichen Unvollkommenheit

---

1) A. a. O. Bd. I, 2. Aufl. S. 49. 2) Ebend. S. 430.
3) Bd. II S. 174. 4) Ebend. S. 148.

»und Kurzsichtigkeit in den einzelnen Eigenschaften Gottes ver- »einzelt zu betrachten und darzustellen pflegen«[1].

5) Die späteren Bestimmungen des Begriffes der Heiligkeit sind vielfach durch Diestel beeinflusst oder doch im Gegensatze zu seinen Aufstellungen entstanden[2]. — Nachdem früher Ritschl, insoweit Diestel beistimmend, in der Heiligkeit Gottes einen Ausdruck seines Gemeinschaftsverhältnisses zu Israel erkannt hatte[3], erklärt er neuerdings, am meisten etwa übereinstimmend mit der von Lutz vorgetragenen Auffassung, aber mit Diestel die Idee des Lebens als Inhalt der Heiligkeit festhaltend: ». . . indem in den »verschiedenen Religionen die Gesichtspunkte verschieden sind, »nach denen man die Erhabenheit des Göttlichen über das Ge- »wöhnliche beurtheilt, so ist dem Hebräer sein Gott deshalb heilig »oder der Heilige, weil er der Einzige ist, weil der Gedanke des »Gottes, der Himmel und Erde gemacht hat, streng genommen »es verbietet, Götter zu denken . . . Indem die Israeliten ihren »Bundesgott als den wirklichen, lebenden Schöpfer und Herrn aller »Dinge kennen, so beziehen sie das Prädicat der Heiligkeit eben »auf diese Grundmerkmale des göttlichen Wesens«[4]. Es wird dem vollkommen beizustimmen sein, dass Jahwe der Heilige heisse, insofern er einzigartig ist, und der somit gewonnene Gegensatz gegen die »andern Götter« ist für die Erklärung des Gottesnamens »Heiliger Israel's« wichtig. Nur schliesst diese Bezeich-

---

1) A. a. O. S. 691.

2) Unter diesem Gesichtspunkt seien sie hier (vgl. jedoch oben S. 9 f. über Kuenen, Duhm, Immer) nach der Zeitfolge angereiht, da es mir nicht gelingen wollte, sie zum Zweck der Uebersichtlichkeit wie die früheren Darstellungen in Gruppen unterzubringen, ohne durch Hervorhebung eines einzelnen Momentes der Gesammtdarstellung der Verfasser Unrecht zu thun.

3) *De ira Dei* S. 11: »*Sanctum deum esse omnia V. Ti. documenta principalia proclamant . . . . sola ratione eius rei habita, quod verus et unicus deus gentem Hebraeorum tanquam propriam sibi acquisitam habeat. Ideo sanctitas . . . significat verum et omnipotentem deum, quatenus societate speciali cum populo a se electo coniunctus est*«. Die von mir hervorgehobenen Worte in dieser Definition machen einen wesentlichen Unterschied aus von Diestel's Aufstellungen und bilden den Anknüpfungspunkt für die neuere Darstellung Ritschl's.

4) Lehre von der Rechtfertigung Bd. II, S. 92.

nung noch nicht geradezu das Dasein anderer Götter neben Jahwe, sondern zunächst nur etwa ihre Gleichartigkeit mit Jahwe aus; und wenn allerdings darin die Anerkennung Jahwe's als des »Herrn« aller Dinge liegt, so lässt sich doch kaum aus einer alttestamentlichen Aussage (auch nicht aus der von Ritschl angeführten: I Sam. 2, 2) die Bezeichnung Jahwe's als des Heiligen im Sinne »des wirklichen, lebenden Schöpfers aller Dinge« direct entnehmen. Dagegen ist wieder sehr richtig hervorgehoben, dass קָדוֹשׁ, von Gott gebraucht, als zunächst negativer Begriff seinen Inhalt zu empfangen habe aus der alttestamentlichen Gottesidee überhaupt; mit dieser Annahme ist der scheinbare Widerspruch, in welchem die einzelnen Aussagen von der göttlichen Heiligkeit zu stehen scheinen, glücklich gelöst.

Manche Berichtigungen der Darstellung Diestel's sind von Oehler gegeben worden: ». . . als der Heilige ist Gott der »schlechthin über die Welt Erhabene[1]. — Der positive Ausdruck »für diese absolute Erhabenheit und Einzigkeit Gottes wäre dieser, »dass Gott in seiner Ueberweltlichkeit und Abgezogenheit von der »Kreatur eben der sein selbst Eigene, sich in seinem von der »Kreatürlichkeit abgezogenen Wesen stets Bewahrende ist«[2]. Oehler hat aber Diestel wohl schon zu viel zugegeben, wenn er bemerkt: »in der göttlichen Heiligkeit [ist] nicht bloss die göttliche »Selbstbewahrung, sondern auch die göttliche Selbsterschliessung enthalten«[3]. — Inhaltlich ist nach Oehler die göttliche Heiligkeit »als absolute Lebensvollkommenheit zu bestimmen, aber »so dass diese Bestimmung wesentlich in ethischem Sinne gefasst »werden muss«[4] — was durchaus richtig ist, insofern Oehler als Gegensatz nicht nur die »kreatürliche Sündhaftigkeit«, sondern auch die »Unreinheit« versteht[5], welche beide im alttestamentlichen Gesetze nicht geschieden werden. — Mit Oehler stimmt meist überein Cremer, in der Hauptsache auch, doch von Diestel die Idee des

1) Theologie des A. T. Bd. I, S. 161. 2) Ebend. S. 162.
3) Ebend. S. 163. 4) Ebend. S. 166. 5) Ebend. S. 167.

absoluten Lebens herübernehmend, die nur zu einigen Punkten gute selbständige Bemerkungen enthaltende Abhandlung Bögner's[1].

Vermittelnd zwischen Diestel und Oehler ist die Darstellung bei Herm. Schultz: »Gott ist im schlechthinnigen Sinne heilig, »als der dessen Leben und Sein jeder Verunehrung entzogen in »ihm selbst ruht; — er ist für Israel heilig, als der Bundesgott, »der mit diesem Volke in Verbindung trat«[2]. Es wird dem beizustimmen sein bis auf das »als der Bundesgott«; nicht als Bundesgott ist Jahwe Israel's Heiliger, sondern der Bundesgott Israel's ist, abgesehen von diesem Bundesverhältnisse, der heilige Gott. Zuzustimmen ist dagegen der andern von Schultz gegebenen Formulirung: es »entfaltet sich in der göttlichen Heiligkeit der Begriff »des Israel zugewendeten, in ihm sich offenbarenden schlechthin »vollkommenen und unvergleichlichen Gottes«[3].

Sehr weit und ziemlich unbestimmt ist die Erklärung Ewald's. Die Heiligkeit gilt ihm als Vollendung des sittlich Guten[4], auch der Liebe[5]; sie ist nicht denkbar ohne die Allmacht, aber nicht mit dieser zu identificiren[6].

Wenn nach so vielen Darstellungen noch einmal ein neuer Versuch auf den folgenden Blättern gemacht werden soll, so kann dabei die Absicht nicht sein, wesentlich neue Gesichtspunkte aufzustellen; denn es sind ungefähr schon alle möglichen und auch manche unmöglichen Anschauungen über den Begriff der Heiligkeit zu Tage gefördert worden. Sie leiden aber alle mehr oder weniger daran, dass sie den gesammten alttestamentlichen Stoff nicht beherrschen, sondern Einzelheiten herausgreifend diese einseitig geltend machen. Dagegen wird die folgende Abhandlung, keine Stelle — wie ich hoffe — unerwähnt und unerwogen lassend, wenigstens Jedem die Bildung eines Urtheils ermöglichen.

---

1) Vgl. meine Anzeige dieser Dissertation in Schürer's Theolog. Literaturzeitung 1877 n. 15.

2) A. a. O. Bd. I, S. 303. 3) Ebend. S. 304. 4) A. a. Orte S. 239. 5) Ebend. S. 240 f. 6) Ebend. S. 241.

Da im Vorstehenden das Referat über die verschiedenen Definitionen des Begriffes der Heiligkeit nur gegeben werden konnte auf Grund der durch die folgende Untersuchung gewonnenen eigenen Anschauung, so glaube ich zum Zweck der Verständlichkeit das Resultat dieser Untersuchung in Kürze vorweg andeuten zu sollen.

Jedesfalls bezeichnet קָדֹשׁ, welches auch seine ursprüngliche Bedeutung sein mag, im alttestamentlichen Sprachgebrauche Sachen und Menschen, welche der Menge des für Alle Zugänglichen enthoben, weil der Gottheit zugeeignet sind. Daher liegt in קָדֹשׁ die Vorstellung des Unantastbaren und weiter auch des Ausserordentlichen. Da Jahwe nur Reines geweiht werden darf, so kann קָדוֹשׁ ‚gottgeweiht' die Bedeutung ‚rein' einschliessen; zunächst aber scheint damit allgemein das Erhabensein des Geweihten über das Nichtgeweihte ausgedrückt zu sein. Auch da, wo von Israel Heiligkeit gefordert oder wo Israel als heiliges Volk bezeichnet wird, ist damit zunächst nicht irgendwelche Beschaffenheit des Volkes angegeben, sondern lediglich sein Eigenthumsverhältniss zu Jahwe, aus welchem sich dann freilich der Gehorsam gegen den Willen Jahwe's als Voraussetzung wie als Folgerung ergibt. Hier überall ist קָדוֹשׁ mit Recht als »Verhältnissbegriff« erklärt worden. — Auf Gott übertragen bezeichnet ‚heilig' ihn, sofern er sich unterscheidet von allem Irdischen, drückt nicht eine besondere göttliche Eigenschaft, sondern allgemein das Gottsein aus — ebenso wie Sachen und Menschen als קָדֹשׁ bezeichnet werden, um sie für göttlich, d. h. gotteignend, zu erklären im Gegensatz zu dem Nichtgöttlichen. Gott scheint der ‚Heilige' zu heissen, zunächst als der getrennt vom Irdischen über demselben in der Höhe Wohnende; er heisst dann weiter so als verschieden von Allem, was etwa den Anspruch erheben könnte, ihm gleich zu sein, also als der Einzigartige. Indem er der Heilige ist als der über die Erde und alles ausser ihm Seiende Erhabene, verbindet sich mit der Idee der Heiligkeit nothwendig die der Macht- und Herrscherstellung. Weil aber ‚heilig' Gott heisst, sofern er von der Erdwelt

verschieden, wird die in dieser sich offenbarende Aeusserung seiner Herrschaft nicht als Heiligkeit bezeichnet. Er heisst nicht der Heilige mit Bezug auf sein Herrschen über die Natur, oder über die Menschen überhaupt, sondern nur im Verhältniss zu Menschen, insofern sie nicht bloss allgemein wahrnehmbare Aeusserungen seiner Herrlichkeit, sondern diese selbst, sein von allem Irdischen verschiedenes Wesen erkennen, also nur mit Bezug auf seine Verehrer, zunächst auf Israel. Israel's Gott heisst »der Heilige Israel's«, weil allein diesem Gott im Unterschiede von allen »andern Göttern« das Prädicat des absoluten Erhabenseins zukommt. — So ist also, auf Gott angewandt, der Begriff der Heiligkeit ein durchaus negativer. Nur an wenigen Stellen, so in den Heiligkeitsgeboten des Leviticus, beginnt er sich mit positivem Inhalte zu füllen; wenn hier an Israel die Forderung gestellt wird, heilig zu sein, weil Jahwe heilig ist, so genügt hier nicht die Erklärung, Israel solle sich abgesondert halten von Allem, was ihm als einem gotteignenden Volke nicht ziemt, weil auch sein Gott abgesondert sei von allem Irdischen, sondern die Parallele lässt sich nur so denken, dass Jahwe's vollkommene Makellosigkeit hier aufgestellt werde als Vorbild des Verhaltens Israel's. Hier ist ein Anfang gemacht, den negativen Begriff des Gesondertseins vom Irdischen umzusetzen in den positiven der vollkommenen (physischen wie sittlichen) Reinheit[1].

Die Entwickelung des Begriffes der Heiligkeit in der Weise »historisch« geben zu wollen, dass die Aussagen des Gesetzes als Ausdruck der »Mosaischen« Anschauung vorausgeschickt, die prophetischen Aussagen nachgestellt werden, wie Diestel, Oehler und Bögner es gethan haben, ist bei dem heutigen Stande der Pentateuchkritik unthunlich. In der folgenden Anordnung sind lediglich sachliche Gesichtspunkte beobachtet worden. Da der Wechsel der Anschauungen von der Heiligkeit bei den verschie-

1) Ich stimme durchaus überein mit den kurzen, aber sehr guten Bemerkungen von Hupfeld und Riehm zu Ps. 22, 4.

denen alttestamentlichen Schriftstellern kein sehr bedeutender ist (wenigstens, soweit wir bei diesem Begriffe an und für sich bleiben — wie das unsere Absicht ist —, ohne auf die daraus gezogenen Folgerungen abzuschweifen), kann am Schlusse der Versuch eines historischen Entwurfes gemacht werden, ohne dass für die allerdings dadurch herbeigeführte Wiederholung zu viel Raum beansprucht würde; sie wird geringer sein, als wenn für bestimmte Gruppen von Schriften (was sonst allein möglich wäre) der modificirte Begriff jeweils von neuem bestimmt würde.

Die Apokryphen und das Neue Testament glaubte ich unberücksichtigt lassen zu sollen, da die im A. T. bereits vorliegenden Wendungen des Begriffes hier nicht wesentlich umgestaltet sind und das Material in zur Orientirung genügender Weise von Diestel zusammengestellt worden ist[1].

II.

Etymologie.

1) Die Bestimmung der Grundbedeutung von קֹדֶשׁ ist dadurch erschwert, dass dieses Wort mit seiner ganzen Verwandtschaft lediglich auf religiösem Gebiete gebraucht wird, so dass eine ursprüngliche sinnliche Bedeutung sich nicht nachweisen, sondern nur vermuthen lässt. — Was aber jenen religiösen Sprachgebrauch betrifft, so dürfen diese der Untersuchung über den alttestamentlichen Begriff des קֹדֶשׁ vorausgeschickten sprachlichen Bemerkungen als allgemein anerkannt voraussetzen, dass dies Nomen und das entsprechende Adjectivum, wo damit nicht Gott selbst bezeichnet wird, zunächst ein Göttliches, d. h. ein Gotteignendes, benennen, welcher Art denn auch die Vorstellungen sein mö-

1) Für die Apokryphen a. a. O. S. 41—43; für das N. T. ebend. S. 43—52. Vgl. für das N. T. namentlich auch Bernh. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T. 2. Aufl. 1873 *passim*.

gen, welche diese Bezeichnung veranlassten oder damit sich verbanden.

Man ist darüber verschiedener Meinung gewesen, ob קָדַשׁ und קָדוֹשׁ die Bedeutung des Reinen oder die des Abgesonderten haben. Zunächst hat wohl jedesfalls der Stamm קדשׁ, dessen gebräuchliche Verbalformen übrigens allesammt als Derivata von dem Nomen קֹדֶשׁ oder dem Adjectivum קָדוֹשׁ anzusehen sind, die Bedeutung: ‚getrennt, abgesondert sein', woraus sich aber unmittelbar die andere: ‚rein sein' ergeben könnte. — Für die Bedeutung ‚rein, hell sein' werden sich nur noch Wenige nach den Principien der etymologischen Methode Fürst's berufen auf sanskrit. *dhûsch* ‚glänzend, schön sein' (also *rad.* דשׁ mit ק als Präfix), wofür man verglichen hat דֶּשֶׁא ‚helles, lichtes Grün'[1]. Diese Etymologie ist hinfällig mit der ganzen Präfix-Präpositional-Theorie und ist nur desshalb erwähnenswerth, weil sie noch immer verwirrend wieder auftaucht. Auf jeden Fall ist קדשׁ mit Fleischer[2] (und jetzt auch Delitzsch[3]) abzuleiten von einer Wurzel *ḳad*. Es wird zusammenzustellen sein mit קדד, wovon קָדְקֹד ‚Scheitel' = ‚Schneidung'[4]; ferner dürfen wohl verglichen werden חדשׁ ‚neu s.' und חדד, חדק ‚scharf s.', eigentlich ‚schneidig s.'; גדד

1) Franz Delitzsch, *Jesurun* 1838 S. 155. Psalmen 1. Aufl. Bd. I, 1859 S. 589. Von einer Wurzel *dasch* ‚licht s.' leiten קדשׁ auch ab: Fürst, Handwörterbuch *s. v.* קָדַשׁ; Oehler, Artik. »Heiligk.« S. 618, Theol. Bd. I, S. 160; sogar noch Bögner S. 87 f.; vgl. ferner Keil zu Ex. 19, 6 (2. Aufl. 1866).

2) In Delitzsch's Psalmen 1. Aufl. Bd. I S. 588. — Die Grundbedeutung des ‚Ausgeschiedenseins' setzte für קדשׁ schon voraus Hupfeld zu Ps. 22, 4 (1858) ohne etymologische Begründung; vgl. Ders. zu Ps. 89, 6 (1860). Dass Ernst Meier dieselbe Grundbedeutung annahm, mag lediglich erwähnt sein.

3) Genesis 4. Aufl. 1872 S. 109. Psalmen 3. Aufl. Bd. I, 1873 S. 219; schwankend noch: Jesaja 2. Aufl. 1869 S. 36.

4) Ueber קדם ‚vorn s.' s. Gesenius, *Thesaurus s. v.*; vielleicht = ‚an der Spitze s.' von einer Grundbedeutung ‚scharf s., schneiden', vgl. קַרְדֹּם = קַדִּים ‚Axt'; s. auch Delitzsch, Psalmen 3. Aufl. Bd. I, S. 173. — Aus dem Arabischen sind ausser قَدَّ ‚schneiden' von der Wurzel *ḳad* noch zu vergleichen: قَدَرَ, dessen verschiedene Bedeutungen auf die des Schneidens, Scheidens, Entscheidens zurückzuführen sind; قَدَعَ ‚zurückhalten von Etwas' = ‚abschneiden von Etwas'.

,einschneiden' und גדע ,umhauen'; mit Wandelung des zweiten Radicals קטט (قطّ) ,abschneiden', קטל (?), wie קצב ,abschneiden' (vgl. חצב) und קצף ,brechen' (vgl. aram. חצף), קצר und קצץ ,abschneiden'; חצה ,theilen' und חצץ ,schneiden'; גזה und גזז ,schneiden' (vgl. גזל, גזם [כסם], גזע, גזר); כסח ,abschneiden'. Für die Wurzel *ḳad* (vgl. *ḳaṭ; gad, chad; ḳaṣ, chaṣ; gaz; kas*) lässt sich darnach mit grösserer Sicherheit als sonst in den meisten Fällen eine bestimmte Bedeutung nachweisen, wobei wir lediglich auf die mit קד, قد beginnenden Stämme Gewicht gelegt haben wollen, die scheinbar verwandten lediglich als vielleicht zu vergleichende herbeiziehend [1]. Der Bedeutung ,schneiden, trennen', entspricht jedoch das dem Stamme קדשׁ scheinbar sehr nahe stehende חדשׁ [2] ,neu s.' nicht unmittelbar. Dass die Bedeutung des Neuseins ausgehe *ab acuto, polito, splendido* [3], ist wenig wahrscheinlich, eher wohl wäre der Bedeutungsübergang von ,schneiden, trennen' zu ,neu s.' so zu erklären, dass das Neue als rein, mit Anderm noch nicht in Berührung gekommen, als intact, abgesondert bezeichnet würde [4]. — Auf jeden Fall aber, auch wenn die Wurzelbedeutung aller dieser Stämme die des Trennens, Absonderns ist, legt die Vergleichung mit חדשׁ die Vermuthung nahe,

---

1) Vgl. über קד und die verwandten Wurzeln: Philippi, »Der Grundstamm des starken Verbums im Semitischen« in: Morgenländische Forschungen . . . von Derenbourg u. s. w. 1875 S. 101.

2) Wechsel von ק und ח scheint allerdings stattzufinden wie unter den oben angegebenen Stämmen doch wohl חצין neben קצין zeigt (weitere Beispiele s. bei Caspari a. a. O. S. 111 Anmerk. 21); allein קדשׁ darf nicht einfach mit Diestel a. a. O. S. 5 für denselben Stamm wie חדשׁ, nur mit Verhärtung des *ḥ* zu *ḳ* angesehen werden, weil jenem im Arabischen قدس, diesem حدث entspricht mit verschiedenem drittem Radical, worauf mich Professor Nöldeke aufmerksam macht, dem übrigens auch der Wechsel von ח und ק bedenklich scheint.

3) Gesenius, *Thesaurus s. v.* חָדַשׁ; vgl. Caspari S. 111 f. Anmerk. 23.

4) Vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 83: חדשׁ bezeichnet »ein Anderssein . . . »im Gegensatze zu dem, was bis dahin gewesen«. — Für קדר (قَدِرَ, قَذُرَ), ,schwarz s., trauern', welches Diestel S. 4 einwendet, weiss ich freilich keine Erklärung aus der Wurzelbedeutung ,schneiden'; den andern deutlichen Beispielen gegenüber aber ist diesem einen kein Gewicht beizulegen.

dass der Stamm קדשׁ von vornherein bedeute ‚abgesondert s.‘ = ‚rein s.‘, dass also קָדוֹשׁ von Anfang an synonym sei mit טָהוֹר; vgl. בַּר ‚rein‘ von ברר ‚schneiden, ausscheiden‘[1]. Auf Grund der Vorstellung des Reinen als eines Abgesonderten erklären die Araber طَهُرَ *ṭahura* ‚rein s.‘ (טהר) von طَهَرَ *ṭahara* in der Bedeutung أَبْعَدَ *ab‘ada* ‚entfernen‘[2].

Die Bildung קָדוֹשׁ hat, wie alle ursprünglichen Adjectivbildungen intransitive Bedeutung, ebenso wie טָהוֹר, גָּדוֹל u. s. w.[3] und ebenso die Nominalform קֹדֶשׁ wie טֹהַר, גֹּדֶל u. s. w.[4], ebenso auch das ursprünglich wohl nur dialektisch verschiedene, im A. T. mit Absicht für das heidnische Gebiet reservirte[5] קָדֵשׁ wie צָמֵא, רָעֵב u. s. w.[6]. Es ist nicht unwichtig, diese zuständliche Bedeutung in Erinnerung gebracht zu haben, da es darnach unmöglich ist, קָדוֹשׁ stellenweise so zu erklären, als bedeute es: ‚die Eigenschaft des Heiligseins mittheilend‘ (wie z. B. von Oehler geschehen).

Wenn die Wurzelbedeutung unentschieden lässt, ob קָדוֹשׁ zu verstehen sei in dem allgemeinern Sinne ‚abgesondert‘ oder in dem specielleren aus jenem sich unmittelbar ergebenden ‚rein‘, so kann nur der Sprachgebrauch hinsichtlich des Gegensatzes von קָדוֹשׁ sowie hinsichtlich synonymer Ausdrücke für das eine oder andere geltend zu machen sein.

2) Schon in den ältesten uns vorliegenden hebräischen Schriften verbindet sich allerdings mit den Derivaten des Stammes קדשׁ

---

1) Einfach bei der Vergleichung von קדשׁ mit חדשׁ ‚neu (rein) s.‘ bleiben stehen Diestel S. 4 f. und Ewald a. a. O. S. 238; vgl. auch Caspari S. 111. — Ueber √ בר, פר s. Philippi a. a. O.

2) S. Fleischer a. a. O. — Eine Vermuthung über die wirkliche Grundbedeutung von טהר (√ טר) s. in Gesenius' Handwörterbuch. 8. Aufl. von Mühlau und Volck *s. v.* טָרַד.

3) S. Ewald, Ausführl. Lehrbuch § 149[b].

4) Ebend. § 146[b].

5) Der Ortsname *Ḳadesch* (*Barne‘a*) ist gewiss vorisraelitisch, und der legalen Religion Israel's wenigstens galt dieser Ort nicht als gottgeweihte Stätte.

6) Ewald § 149[c]. Vgl. Caspari S. 109 f.

die Vorstellung des Reinseins, aber überall nur mit Bezug auf eine für religiöse Zwecke erforderliche Reinheit, so dass diese Bedeutung erst ein Secundäres sein kann, welches sich an eine andere Grundvorstellung anlehnte. Dass in der That nicht die Bedeutung ‚rein s.', sondern die allgemeinere ‚getrennt, abgesondert s.', ohne jene specielle Färbung, für קדשׁ anzunehmen sei, lässt sich aus dem Sprachgebrauch vermuthen, insofern zwischen קָדוֹשׁ und טָהוֹר unterschieden und als Gegensatz von jenem: (genauer: von קֹדֶשׁ, also von der Sache, welche קָדוֹשׁ ist) חֹל *profanum*, von diesem טָמֵא verwandt wird; חֹל aber ist was dem allgemeinen Gebrauch offen steht, das Profane, also der stricte Gegensatz zu dem was abgesondert ist. Jener doppelte Gegensatz findet sich Lev. 10, 10: »zu scheiden zwischen dem קֹדֶשׁ und dem חֹל, zwischen dem טָמֵא und dem טָהוֹר«; ebenso Ez. 22, 26; 44, 23. Wenn sich gegen diese bestimmte Unterscheidung zwischen dem קֹדֶשׁ und der Sache, welche טָהוֹר ist, einwenden liesse, dass sie sich nur bei einem exilischen Propheten und in einer vielleicht sehr späten Pentateuchstelle finde, also auf einer späteren Wendung der mit קֹדֶשׁ sich verbindenden Vorstellung beruhen könne, so lässt sich dagegen nachweisen, dass, abgesehen von jenem doppelten Gegensatz, doch seit alter Zeit חֹל als das dem קֹדֶשׁ gegensätzlich Entsprechende gelte. Allein der Gegensatz von קֹדֶשׁ und חֹל kommt vor I Sam. 21, 5 f. Ez. 42, 20. Das Verb. חִלֵּל steht gegenüber קִדֵּשׁ Lev. 21, 15. Es ist die Rede vom Profaniren (חִלֵּל) eines Heiligen (קֹדֶשׁ): Ex. 31, 14. Lev. 19, 8; 22, 9. 15. Num. 18, 32. Zeph. 3, 4. Jes. 43, 28. Mal. 2, 11., oder eines Heiligthums (מִקְדָּשׁ): Lev. 21, 12. 23. Ez. 7, 24; 24, 21; 25, 3; 28, 18; 44, 7. Dan. 11, 31 (vgl. auch Ps. 74, 7), insbesondere vom Profaniren des heiligen Namens Jahwe's (שֵׁם קָדְשִׁי): Lev. 20, 3; 22, 2. 32. Am. 2, 7. Ez. 20, 22. 39; 36, 20—23; 39, 7. Diese Stellen sind allerdings bis auf eine entweder sicher später oder unsicherer Abfassungszeit; aber die eine, Am. 2, 7., zeigt, dass schon zur Zeit der ältesten Propheten חֹל und קֹדֶשׁ Gegensätze waren. Dass dabei חֹל zunächst nicht das Unreine

bezeichnet, sondern das was Jedem zugänglich ist, das Gewöhnliche, also im Gegensatz steht zu dem, was dem Bereiche des Gewöhnlichen nicht angehört, etwas Besonderes, Ausgesondertes ist, zeigt I Sam. 21, 5: לֶחֶם קֹדֶשׁ im Gegensatz zu ל׳ חֹל, denn mit letzterem ist hier deutlich nicht unreines Brod, sondern solches gemeint, wie es Jeder essen kann, gewöhnliches. Ebenso findet nach Lev. 22, 13—15 eine Profanation der Heiligthümer, d. i. Opfer, statt, wenn ein Nichtpriester davon isst, was doch, genau genommen, nicht als eine Verunreinigung gelten kann, sondern nur als eine Durchbrechung der dem Heiligen gebührenden Schranken. Wenn Ez. 20, 22 eine Profanation des Namens Jahwe's darin erkannt wird, dass er sich scheinbar als ohnmächtig erweist, so kann das nur besagen, Jahwe's Name erscheine dadurch als ein gewöhnlicher, nicht aber als ein unreiner. Wie in diesen Stellen von der Profanirung eines Heiligen, so ist Mal. 1, 11 f. die Rede von der Profanirung eines ‚Grossen', des grossen Namens Gottes; die Profanirung besteht also in der Entziehung des Charakters eines Ausserordentlichen, bezeichnet ein Herabziehen zum Gewöhnlichen.

Wenn nun hier überall קֹדֶשׁ als das von Anderm Besonderte den Gegensatz bildet zu dem offen Stehenden, so wird allerdings an andern Stellen vom Verunreinigen (טִמֵּא) heiliger Dinge geredet, so dass also hier קדשׁ gleichwerthig zu sein scheint mit טהר. Ganz ebenso wie von Profanirung des heiligen Namens Jahwe's wird auch gesprochen von Verunreinigung desselben: Ez. 43, 7 f. und ebenso von Verunreinigung des Heiligthums (מִקְדָּשׁ): Lev. 20, 3. Num. 19, 20. Ez. 5, 11; vgl. II Chron. 36, 14. ‚Sich heiligen' (הִתְקַדֵּשׁ) und ‚sich verunreinigen' schliessen einander aus: Lev. 11, 44; die Unreinheit wird beseitigt durch Heiligung: II Sam. 11, 4; ein Solcher, welcher sich nicht geheiligt hat, ist לֹא טָהוֹר: II Chron. 30. 17. Also allerdings wird ‚heilig' in einem solchen Sinne gebraucht, dass die Eigenschaft des Reinseins damit nothwendig verbunden ist und durch die Aufhebung dieser auch die Heiligkeit beseitigt wird, wie andererseits die Herstellung des

Heiligseins die des Reinseins voraussetzt; aber geradezu als Gegensätze kommen קָדוֹשׁ und טָמֵא nie vor, auch nicht Hag. 2, 12 f., wo einmal von der heiligenden Wirkung einer heiligen Sache (קֹדֶשׁ) und in Parallele damit, aber nicht nothwendig in strictem Gegensatze dazu, von der verunreinigenden Wirkung einer unreinen Sache die Rede ist[1]. Also allein חֹל *profanum* bildet den genauen Gegensatz zu ‚Heiligthum'; ‚Profanirung' aber und ‚Verunreinigung' wird dadurch, dass beides neben einander Ez. 23, 38 f. mit Bezug auf ein und dasselbe Verhalten gegenüber dem Heiligthum ausgesagt ist, wohl als in einem bestimmten Falle zusammentreffend, aber nicht als sich deckend erwiesen[2].

Aus dieser Unterscheidung von קָדוֹשׁ und טָהוֹר im Sprachgebrauch darf nicht unmittelbar ein Schluss gezogen werden auf ursprüngliche Unterschiedenheit der Bedeutungen; im Koptischen bedeutet ⲟⲩⲏⲃ ‚Priester' — eine Passivform neben ⲟⲩⲁⲃ ‚rein' —; trotzdem aber wird dem Priester noch das Prädicat ⲟⲩⲁⲃ beigelegt[3], weil dem Sprachgebrauch das Enthaltensein des ⲟⲩⲁⲃ in ⲟⲩⲏⲃ nicht mehr bewusst war.

Für das Sprachbewusstsein der alttestamentlichen Literaturperiode aber wird durch חֹל als Gegensatz von קֹדֶשׁ das Ergebniss der Etymologie bestätigt, dass dieses die Bedeutung des Abgesonderten habe. Das von Anderm Abgeschlossene wird nothwendig vor der Befleckung bewahrt, das Offenstehende ist ihr ausgesetzt: so ist es ganz natürlich, dass חִלֵּל wechseln kann mit טִמֵּא und קָדוֹשׁ mit טָהוֹר, aber es ist mit ‚rein' nur eine Seite des ‚Heiligen', mit ‚unrein' nur eine Seite des ‚Profanen' herausgegriffen[4].

---

1) S. Köhler zu v. 14.

2) Vgl. noch im neutestamentlichen Sprachgebrauche κοινός als Gegensatz zu ἅγιος, so Hebr. 9, 13; 10, 29. — Auf חֹל als den eigentlichen Gegensatz zu קֹדֶשׁ hat richtig aufmerksam gemacht v. Hofmann S. 81 f.

3) S. Abel, Koptische Untersuchungen 1876 S. 797.

4) Vgl. Kuenen a. a. O. S. 47: »Heilig (*Kadôsch*) steht gegenüber gemein: wie dieses bezeichnet was Allen zugänglich ist oder von Allen gebraucht »werden darf, so drückt das erstere die Vorstellung der Absonderung aus, woran »sich sofort die der Reinheit und Erhabenheit anschliesst«.

3) Wie חֹל als Gegensatz zu קֹדֶשׁ die Bedeutung des Abgesonderten, Abgeschlossenen nahe legt, so auch eine Reihe von Ausdrücken, welche mit den Bildungen von קדשׁ in speciellen Anwendungen synonym gebraucht werden.

a) Wie קֹדֶשׁ an den meisten Stellen deutlich nichts Anderes bezeichnet als ein Gotteignendes, Gottgeweihtes, also dem profanen Gebrauch Entzogenes, und dem entsprechend die Verbalformen קִדֵּשׁ und הִקְדִּישׁ die Handlung des Weihens ausdrücken, so wird auch הֶחֱרִים für eben diese Handlung gebraucht mit der speciellen Bedeutung, dass das Geweihte ein unlösbar dem Besitze Jahwe's Verfallenes sei (Lev. 27, 28 f.); zunächst aber heisst חָרַם deutlich ‚abschneiden', welche Bedeutung für die arabischen Stämme حرم und خرم vorliegt: حَرَمٌ ist das Unerlaubte als das Abgeschnittene, Unzugängliche, حَرِيمٌ (Harem) sind die Weiber als die dem Fremden Unzugänglichen; vgl. חֶרְמֵשׁ ‚Sichel' von חרם = خرم ‚schneiden, brechen'. Es wird aber weiter mit קֹדֶשׁ das Gottgeweihte oder Göttliche nicht nur bezeichnet als ein der profanen Berührung Unzugängliches, sondern — was mit der Bedeutung ‚gottgeweiht, göttlich' nothwendig zusammenhängt — auch als ein über das Gewöhnliche Erhabenes; darauf führt ganz einfach die Bedeutung ‚abgeschnitten s.'; denn ebenso bezeichnet خَرْمٌ den hervorragenden, hohen, zunächst aber den abgeschnittenen, steilen, unzugänglichen Berggipfel, wovon der Hermon (חֶרְמוֹן) seinen Namen haben wird[1].

b) Ein anderes Wort für ‚weihen' ist הִזִּיר (נזר verw. נָדַר ‚geloben') vgl. נֵזֶר ‚Weihe', נָזִיר der Nasiräer, d. i. ‚der Geweihte'. Die Grundbedeutung ‚absondern' ist für diesen Stamm ganz deutlich aus dem Gebrauche des Niphal, verbunden mit מֵאַחֲרֵי יהוה

1) Gesenius, Handwörterbuch. 8. Aufl. *s. v.* חָרַם. Schwerlich war der Hermon benannt von seiner Heiligkeit (s. Abhandlung II).

in der Bedeutung: ‚abfallen vom Dienste Jahwe's' (Ez. 14, 7), mit מִן: ‚sich einer Sache enthalten' (Lev. 22, 2)[1].

c) Die andere dem ‚Heiligen' als dem Gottgeweihten, Göttlichen jedesfalls eignende Eigenschaft des Ausserordentlichen, über das Gewöhnliche Hinausliegenden ist deutlich ausgedrückt in dem Worte פֶּלֶא ‚Wunder', (wie קֹדֶשׁ) von Gottes Wesen gebraucht zur Bezeichnung seiner Unvergleichbarkeit (Ps. 89,6., vgl. v. 7)[2]. Zunächst aber ist פֶּלֶא ‚das Ausgesonderte', und gerade so wie קֹדֶשׁ gebraucht wird von der Erwählung durch Gott (so der des Volkes Israel), so auch הִפְלָה von der Erwählung der Frommen durch Gott (Ps. 4, 4[3]), ebenso von der des israelitischen Volkes aus allem Volk der Erde (Ex. 33, 16).

Aus diesen Vergleichungen ergibt sich wenigstens dies, dass es dem Hebräer geläufig war, verschiedene in dem Begriff des קֹדֶשׁ vorliegende Vorstellungen durch ‚abgeschnitten, abgesondert' auszudrücken. Beweisend können diese Analogieen natürlich nicht sein.

4) Aus den andern semitischen Dialekten lässt sich die ursprüngliche Bedeutung des Stammes קדשׁ nicht erweisen, da er auch hier überall lediglich in religiöser Bedeutung vorkommt und zudem der arabische und äthiopische wie der syrische Sprachgebrauch in der uns vorliegenden Literatur durch den alttestamentlichen beeinflusst ist. — Man könnte vermuthen, in dem aramäischen קְדָשָׁא (קְרָשָׁא, קְדָשָׁא, קְדִישָׁא)[4] syrisch ܩܕܫܐ ‚Ohrring' eine vom religiösen Sprachgebrauch unabhängige Bedeutung aufzufinden, welche dann etwa mit Bezug auf das Gold als Material des Ohrrings die des Glänzens sein würde; allein wahrscheinlich heisst der Ohrring so, weil er als ein Amulet im Zauberwesen

---

1) Dem Hebräer ist es auch sonst geläufig, den Begriff des Unzugänglichen wie in חֵרֶם durch ‚abgeschnitten' auszudrücken: בָּצוּר ‚abgeschnitten' von der unzugänglichen Festung gebraucht; נִבְצַר מִן ‚verwehrt sein'.

2) S. Hupfeld zu Ps. 89, 6.

3) Vgl. die ausführlichen etymologischen Bemerkungen Hupfeld's z. d. St.

4) Ueber die verschiedenen Formen s. Buxtorf's *Lexic. Chald. s. v.* קְדָשָׁא.

verwendet wurde, also als heiliger, geweihter Gegenstand[1]. — Im Arabischen scheint auf den ersten Blick ohne religiöse Bedeutung zu sein قَدُّوس, verbunden mit بالسيف, ‚der mit dem Schwert Angreifende'; allein wahrscheinlich ist dieser Ausdruck in Verbindung zu bringen mit dem hebräischen קִדֵּשׁ מִלְחָמָה (d. h. einen Krieg heiligen oder weihen durch die denselben eröffnenden gottesdienstlichen Handlungen) und bezeichnet darnach eigentlich einen zum Kriege Geweihten[2]. Sonst nur auf deutlich religiösem Gebiete verwendet, bezeichnen die Bildungen von قَدُسَ[3] theils Gott selbst, theils ein ihm Zugeeignetes oder ein Weihen und Reinigen zum Zwecke der Zueignung an Gott. Unter den neunundneunzig schönen Namen Gottes bezeichnet القُدُّوس ihn als den makellosen, d. h. nach der Art wie der *Taḳdîs*, d. i. die Anerkennung dieser Eigenschaft, die ‚Reinsprechung', mit Bezug auf Gott verstanden wird, als denjenigen, welcher frei ist von Allem, ‚was ihm

---

1) S. Gesenius zu Jes. 3, 20. — Mit dieser Bezeichnung des Ohrrings als eines heiligen Gegenstandes hängt wohl zusammen قُدَّاس und قَدِيس ‚Perle'.

2) Wenn Diestel S. 5 darauf aufmerksam macht, dass »in einigen Nominal»bildungen des Arabischen sich eine auf's profane Gebiet ausgedehnte Beziehung »zeigt, wobei die Vorstellung des Bades, der Lavation die herrschende ist«, dass nämlich قَادُوس und قَدَس »Schöpfgefässe beim Baden« bedeuten, so ist dagegen zu bemerken, dass von den beiden Nominibus das erstere gar nicht ein Bade-Utensil bezeichnet, sondern den Schöpfeimer am Wasserrade und dass dieses Nomen schon als Bildung der Form *fâ'ûl* nicht altarabisch sein wird, vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach nichts Anderes ist als das griechische κάδος, lat. *cadus* (s. Wetzstein in Delitzsch's Genesis 4. Aufl. S. 576 ff.), dieses freilich wieder ein ursprünglich semitisches Wort, aber כַּד! Die Form *ḳadas* in der Bedeutung ‚Schöpfeimer' bei Ǵauhari (Wetzstein S. 578), aber allerdings nach dem Ḳamûs auch ein ‚Bade-Eimer', ist corrumpirte Form eben desselben Wortes. Wahrscheinlich gehört hierher auch قَادِس ‚grosses Schiff', wohl eigentlich auch ‚Gefäss' (vgl. כְּלִי ‚Gefäss, Schiff').

3) So nach Fleischer in Delitzsch's Psalmen 1. Aufl. Bd. I S. 588, nicht قَدَسَ (Freytag).

nicht ziemt'. Da überhaupt im Islam die ethische Vollkommenheit Gottes fast ganz zurücktritt hinter seiner allwissenden Allmacht[1], so wird wohl auch der vom Koran nur zweimal[2] gebrauchte Gottesname *al-ḳuddûsu* ganz allgemein Gottes Erhabensein über Alles was ausser ihm ist, bezeichnen, den Gedanken der ethischen Reinheit nur etwa einschliessend. Etymologisch ist daraus nichts zu entnehmen, da die Bedeutungen des Reinen wie des Abgesonderten hier gleichermassen zu Grunde liegen können, überdies die Anwendung des Prädicates der Heiligkeit gerade auf Gott den ganzen alttestamentlichen Entwickelungsgang voraussetzt.

Auf ein vom alttestamentlichen Sprachgebrauch unabhängiges Gebiet werden wir allein im Phönicischen und Assyrischen geführt, allein auch hier wieder nur auf das religiöse. Im Phönicischen kommt יקדש *Perf. Iphil*, also = hebr. הִקְדִּישׁ, in der Bedeutung: ,einer Gottheit weihen', also = ,der Gottheit zum Besitze übergeben' oder ,für die Gottheit aussondern' vor[3]; diese Bedeutung könnte aber auch hier secundär sein, abzuleiten aus der Gleichsetzung von ,rein' mit ,einer Gottheit geweiht', weil das Geweihte immer ein Reines sein musste. — Ebenso findet sich im Palmy-

1) Vgl. Dettinger, »Beiträge zu einer Theologie des Corans« in: Tübing. Zeitschr. für Theologie 1834 Hft. 1 S. 23—25. Lud. Krehl, »Ueber die koränische Lehre von der Prädestination und ihr Verhältniss zu anderen Dogmen des Islâm« in: Berichte über die Verhandll. der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. zu Leipzig. Philol.-histor. Cl. Bd. XXII, 1870 S. 45 ff. Ders., »Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islâm« (Programm der philos. Facultät zu Leipzig, gedruckt bei A. Edelmann 1877) S. 41 f.: »Wer den Islâm genauer »betrachtet, kann nicht verkennen, dass der Gottesbegriff desselben dem Bilde »eines mit unnachsichtlicher, unbeschränkter und despotischer Gewalt regierenden »Herrschers gleicht, welchem der Unterthan sklavischen und blinden Gehorsam »schuldet. Die Folge dieser Grundanschauung ist eine fortwährende, den inneren »Menschen niederhaltende und hemmende Furcht vor der Uebermacht des Gött»lichen . . . . , ein beständiges Gebundensein des Menschen durch die fatalistische »Macht des Göttlichen, welche jede freiere Regung in den ethischen Anschauun»gen erschwert oder verhindert«.

2) Sure 59, 23; 62, 1.

3) In einer griechisch-phönicischen Bilinguis aus Cypern *Lap.* IV, s. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale* 1868 S. 39; ebend. S. 36 die ganze Inschrift; vgl. Schröder, Die Phönizische Sprache 1869 S. 190. 201.

renischen das Aphel אקדשת ‚ich habe geweiht‘[1], hier in offenbar abgeleiteter Bedeutung, da nicht von der Weihung an eine Gottheit, sondern von Erbauung und Weihung eines Grabdenkmals für Kinder und Kindeskinder die Rede ist. — Das Nomen קדש kommt phönicisch vor in der Bedeutung ‚Heiligthum‘, also ‚Eigenthum der Gottheit‘[2]. Wichtiger ist, dass in der Inschrift Eschmunazar's den Göttern (אלנם) das Epitheton קדשם ‚heilige‘ beigelegt wird[3]; wenigstens wüsste ich kein Analogon für die Bezeichnung der Gottheit als eines reinen Wesens auf dem Boden des semitischen Heidenthums, vielmehr verweisen alle sonst den Göttern beigelegten Prädicate lediglich auf die Erhabenheit derselben, so dass man vermuthen sollte, קדש bedeute hier ‚abgesondert‘ in dem Sinne ‚geschieden von der Erdwelt, über dieselbe erhaben‘. Aber abgesehen davon, dass in diese aus der persischen Zeit stammende Inschrift, sei es aus dem Judenthum, sei es aus dem Parsismus der Gedanke der Reinheit der Gottheit eingedrungen sein möchte, konnte קדש zunächst die Reinheit des einer Gottheit Geweihten bezeichnen und erst von da aus, weil alles Gottgeweihte als vorzüglich galt vor dem Nichtgeweihten, auf die Götter als erhabene übertragen werden. Für die Bedeutung ‚erhaben‘ (abgesondert) als ursprüngliche kann dagegen geltend gemacht werden der jedesfalls alte Name einer auf ägyptischen Denkmalen vorkommenden phönicisch-ägyptischen Gott-

---

1) *Palm.* LXXI, 1 bei de Vogüé, *Syrie centrale. Inscriptions sémitiques* 1868. — Eine Bildung von קדש ist wohl auch zu erkennen in der verstümmelten hauranischen Inschrift unter einer Statuette (*Haur.* V bei de Vogüé a. a. O.): ... רש לאל קציו; de Vogüé ergänzt: [מתק]רש »geweiht dem Gott Ḳaṣiu«.

2) *Sid.* I, 17 (Eschmunazar-Inschrift, bei Schröder a. a. O. S. 223 ff.); *Carth.* CCXLI, 10. 11: הקדש (הַקְּדֶשׁ nach Euting); ebend. Z. 12: הקדשת ‚die heilige‘, verbindungslos, da das vorhergehende Wort fehlt; s. Euting, Erläuterung einer Opferverordnung aus Carthago 1874; vgl. auch J. Derenbourg, *Inscription de Carthage sur les offrandes de prémices* in: *Journ. Asiat., Fév.-Mars* 1874., welcher הקדש als Hiphil liest, wogegen Euting S. 7 das Vorkommen des Iphil (s. oben) einwendet.

3 Z. 9. 22.

heit *Ḳodesch*, wenn wir hierin einen wirklichen, selbständigen Gottesnamen erkennen dürfen[1].

Wenn im A. T. die im Dienste heidnischer Gottheiten sich preisgebenden Weiber und Männer mit einem jedesfalls aus dem kanaanitischen Heidenthum entlehnten Namen als Ḳedeschen bezeichnet werden[2], so will dies ohne Zweifel nichts Anderes besagen als ‚der Gottheit geweiht', wobei die Grundbedeutung wieder zweifelhaft bleibt. Nicht anders verhält es sich mit *Ḳadesch* und *Ḳedesch* als Ortsnamen, welche die einer Gottheit geweihte Stätte bezeichnen werden[3]. Auch als Name eines Libanonbaches

---

1) De Vogüé, *Mélanges* S. 44. Wenn hier in einer Mittheilung von de Rougé daran gezweifelt wird, ob der Gottesname zu lesen sei *Ḳadesch* oder *Atesch* (vgl. den Brief de Rougé's bei Fel. Lajard, *Recherches sur le culte du cyprès pyramidal* in *Mém. de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* Bd. XX, 2 [1854] S. 174 ff.), so theilt mir dagegen Herr Maspero freundlichst Folgendes mit: »*Il n'y a aucun doute possible sur la valeur du signe qui sert à écrire le nom de Kadesh, au moins sur la valeur de la consonne: c'est un* ק. *La vocalisation admise par les Egyptologues est fausse; elle n'est pas* a *mais* o. *Cela est prouvé* 1.) *par le nom du bourg de* , *que les Grecs ont transcrit Rhakotis*, 2.) *par les transcriptions coptes des mots où entre le signe* ; *dormir* ⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ ...... *Le nom de la ville et de la déesse devait donc être Kodᵉshu, Kodᵉsh et non Kadᵉshu Kadᵉsh.*« — Ed. Meyer, »Ueber einige semitische Götter« in ZDMG. XXXI S. 729 vermuthet, dass קדש nicht »der eigentliche Name der Göttin« sei, sondern dieselbe als Göttin der Cheta-Stadt »Qedesh« bezeichne. Dafür kann allerdings mit Meyer das Fehlen der Femininendung *t* geltend gemacht werden; aber die Uebertragung des Stadtnamens auf die Gottheit ohne weiteres Epitheton ist doch wenig wahrscheinlich und, so viel ich weiss, ohne Analogie.

2) קָדֵשׁ: Deut. 23, 18. I Kön. 14, 24; 15, 12; 22, 47. II Kön. 23, 7. Hio. 36, 14. קְדֵשָׁה: Gen. 38, 21 f. Deut. 23, 18. Hos. 4, 14.

3) Ḳadesch Barneʿa scheint ein altheiliger Orakelort gewesen zu sein, s. Abhandlung II. Ḳedesch in Naphtali war Leviten- und Freistadt (Jos. 20, 7; 21, 32). Von einer religiösen Bedeutung der andern Stadt Ḳedesch an der Südgränze Juda's (Jos. 15, 22) ist nichts bekannt. Für Ḳedesch als Levitenstadt im Stamme Isaschar I Chr. 6, 57 steht Jos. 19, 20; 21, 28 Ḳischjon. Ausserdem noch eine Stadt und ein See *Ḳadas* bei *Ḥomṣ* (Emesa) in Syrien (geṣchrieben قدس bei Jâḳût IV S. ٣٩ nach einer gefälligen Mittheilung von Prof. Socin). In ägyptischen Inschriften wird ein *Ḳadᵉsch* oder besser *Ḳodᵉsch* (s. oben Anmerkung 1) als Stadt der Cheta, d. i. Kanaaniter (Chetiter), genannt, s. Maspero, Geschichte der morgenländischen Völker, übersetzt von Pietschmann 1877 S. 192 und sonst.

weist *Ḳadîscha* ohne Zweifel auf religiöse Verehrung desselben im Alterthum [1].

Eine andere Bedeutung als die des Geweihtseins scheint sich für קדש auch im Assyrischen nicht nachweisen zu lassen. Ich finde — was ich mit allem Vorbehalt referire — angegeben [2] *gadistuv* = *ḳadistuv* in der Bedeutung ‚Heiligthum' und *ḳadistuv* = קְדֵשָׁה ‚Hierodule'.

Auch wenn wir vom Assyrischen wie von jenen späten phönicischen und aramäischen Inschriften absehen, ergibt sich schon allein aus dem alttestamentlichen קָדֵשׁ und קְדֵשָׁה in der Anwendung auf Hierodulen, dass die religiöse Bedeutung des Stammes קדשׁ nicht etwa erst im Mosaismus entstanden, sondern von ihm aus dem weiteren Gebiete des Semitismus herüber genommen ist.

Der Gebrauch der Bildungen von קדש in den ausserhebräischen semitischen Dialekten bleibt für die Ermittelung der ursprünglichen Bedeutung resultatlos; nur dass etwa קדש als Gottheitsepitheton und Gottesname (?) im Phönicischen die Bedeutung ‚abgesondert' = ‚erhaben' als ursprüngliche nahe legt. Da wir eben diese weiterhin auch für den alttestamentlichen Begriff des קֹדֶשׁ in seiner Anwendung auf Gott werden annehmen müssen und da, wie ich ferner zu zeigen versuchen werde, überhaupt alle verschiedenen Verwendungen von קדשׁ sich am einfachsten aus der Bedeutung des Abgesondertseins herleiten lassen, so wird es wenigstens das Nächstliegende sein, bei dieser Grundbedeutung zu verbleiben, ohne den Zwischengedanken der Reinheit überall einzuschieben und von da aus wieder auf die Vorstellung des Abgesondertseins zurückzukommen. An einzelnen Stellen aber, wo קָדוֹשׁ von dem Ausgesondertsein aus dem (physisch und ethisch) Unreinen — von Gott — gebraucht wird, erlangt es freilich die Bedeutung ‚rein'.

1) Vgl. Abhandl. II.

2) Bei Fr. Lenormant, *Étude sur quelques parties des Syllabaires Cunéiformes* 1876 S. 263.

5) In allen Religionen wird sich irgend ein Wort nachweisen lassen, womit die der Gottheit zugeeigneten, geweihten Dinge benannt werden und welches von da aus zum Theil auf die Gottheit selbst übertragen wird, um sie damit zu bezeichnen in ihrer Unterschiedenheit von dem Nichtgöttlichen, so wie das betreffende Wort ursprünglich zur Auszeichnung des Geweihten vor dem Nichtgeweihten angewandt ward; oder es mag auch die umgekehrte Richtung eingeschlagen worden sein, dass ein ursprüngliches Gottheitsepitheton, welches in irgendwelcher Form das Gottsein ausdrückte, übertragen wurde auf die der Gottheit geweihten Dinge. Dass auf dem einen oder dem andern Wege die verschiedenen Bedeutungen von קֹדֶשׁ und קָדוֹשׁ entstanden sind, darf von vornherein vorausgesetzt werden, da die Anwendung jenes Nomens und Adjectivums sowohl auf die Gottheit als auf das Gottgeweihte unbestritten und allbekannt ist. — Um darauf aufmerksam zu machen, auf wie vielen verschiedenen Grundbedeutungen derartige Bezeichnungen für das Gottgeweihte (und Göttliche) in andern Sprachgebieten beruhen, wie sie aber mehr oder minder deutlich das Geweihte bald als ein Ausserordentliches, bald als ein Unantastbares bezeichnen, immer also als ein der Verehrung oder des Staunens Würdiges und dem Bereiche des Gewöhnlichen Entzogenes — insofern also übereinkommend mit קָדוֹשׁ in der Bedeutung ‚ausgesondert' — sei mit einigen kurzen Andeutungen auf die entsprechenden arischen Ausdrücke verwiesen, so weit ich als Laie darüber zu berichten vermag, nicht ohne von freundlichem Rath unterstützt zu sein.

Das im Griechischen[1] häufigste[2] Wort für ‚heilig': ἱερός scheint zunächst die Vollkommenheit, Fehlerlosigkeit eines gott-

---

1) S. über die griechischen Synonyma zur Bezeichnung der Heiligkeit: Cremer a. a. O. *s. vv.* ἅγιος — ἁγνισμός S. 32—57, ἱερός S. 292 f., ὅσιος — ἀνόσιος S. 465—467; vgl. auch v. Zezschwitz, Profangräcität und biblischer Sprachgeist 1859 S. 13—18. 58 f.

2) Abgesehen nämlich von dem Griechischen der LXX und des N. Testaments.

geweihten Dinges zu bezeichnen, ausgehend von einer Grundbedeutung ‚kräftig, frisch, blühend‘ (sanskr. *ishira*; vgl. ἱερὸς ἰχθύς ἱερὴ ἴς)[1]. Wie diese Prädicate ‚kräftig‘ u. s. w. der Gottheit zukommen, welcher aber niemals die Bezeichnung ἱερός beigelegt wird[2], so werden sie von dem ausgesagt, was der Gottheit eignet oder unter ihrem Schutze steht, um es als ein θεῖον zu bezeichnen; oder aber es mögen unmittelbar die gottgeweihten Dinge um der ihnen nothwendig eignenden physisch-vollkommenen Beschaffenheit willen so genannt worden sein[3]. — Die Synonyma ἁγνός und das wurzelverwandte, in der Profangräcität sehr seltene ἅγιος, letzteres nicht von den Göttern gebraucht[4], sind zugehörig zu ἅζομαι ‚mit Ehrfurcht behandeln‘ (sanskr. *jaǵ* ‚einen Gott verehren‘), bezeichnen also das der Gottheit Eignende (ἁγνός auch die Gottheit selbst) als ein solches, welches ‚Gegenstand der Verehrung‘ ist, ‚ehrfürchtige Scheu erfordert‘[5]. — Ebenso ist σεμνός, von den Göttern wie von dem ihnen Gehörenden verwendet, von σέβω abgeleitet, das ‚Verehrte‘ (Verehrungswürdige)[6]. — Ὅσιος, durchaus nicht allein in religiösem Sinne gebräuchlich, scheint zu-

1) Geo. Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie. (4. Aufl. 1873) 3. Aufl. S. 372. Fick, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen. 3. Aufl. Bd. II, 1876 S. 33. — Das sanskr. *ishira* wird nicht zur Bezeichnung des Gottgeweihten gebraucht, sondern nur wie von andern Dingen (z. B. Winden, Rossen), so auch von den Göttern in dem Sinne »regsam, rüstig, munter, besonders wo sie als eilend, als geschäftig geschildert werden« (Grassmann, Wörterbuch zum Rig-Veda 1873 S. 226 f.).

2) Cremer S. 36.

3) Letzteres ist das Wahrscheinlichere, da mich Prof. Windisch auf analoge Bedeutungsübergänge aufmerksam macht: »Für das Verhältniss von sanskr. »*ishira* ‚kräftig‘ zu griech. ἱερός ist vielleicht interessant: sanskr. *medha* 1.) Fleisch»saft, kräftiger Saft; 2.) Saft und Kraft des Opferthiers; 3.) Opferthier, Thier»opfer. Aehnlich *medhja*: 1.) hastig, kräftig, frisch; 2.) zum Opfer geeignet, »opferrein (so nach dem Petersb. Wörterbuch)«.

4) Cremer S. 37.

5) Curtius S. 162. Fick Bd. I, 1874 S. 181. »Ἁγνός ist buchstäblich ‚ver»ehrt‘, wie σεμνός; ursprünglich Part. Perf. Pass. mit Suff. *na* (Bruder von *ta* in »*ama-tu-s* u. s. w.); ἅγιος ist buchstäblich *colendus*, wie στύγιος (neben στυγέω): »zu verabscheuen, verhasst« (Windisch).

6) Curtius S. 538. 493: »die Grundvorstellung heiliger, staunender, zurückweichender Scheu«.

nächst das nach Recht oder Brauch Pietät Erfordernde zu bezeichnen[1]. Die Etymologie ist unsicher.

Die lateinischen, im älteren Sprachgebrauche nicht streng auseinander gehaltenen Ausdrücke für den Begriff der Heiligkeit: *sacer*, *sanctus* und *religiosus* bezeichnen ein den Göttern Zugeeignetes oder unter ihren Schutz Gestelltes immer in der Weise, dass damit die Unantastbarkeit ausgedrückt werden soll. Ursprünglich scheint der Sprachgebrauch die drei Ausdrücke lediglich mit Bezug auf die Art, wie das so Bezeichnete den Göttern zugeeignet wurde, unterschieden zu haben; alle mit einem dieser drei Epitheta belegten Dinge stehen in Gegensatz zu den *res profanae*[2]. Während *sacer* von den Göttern nicht gebraucht wird, kommt dagegen das abgeleitete *sacratus* (von *sacrare* ‚zu einer *res sacra* machen‘) von denselben vor in dem Sinne von ‚verehrt, verehrungswürdig‘; z. B. nennt Plinius[3] den Bel *sacratissimus Assyriorum deus:* er war der bei den ‚Assyrern‘ am meisten verehrte Gott. Ganz in demselben Sinne bezeichnet Plinius[4] eben diesen Gott als *sanctissimus deorum*[5]. Dass aber *sanctus* im christlichen Latein, verschieden von *sacer*, gebraucht wird von vollkommener ethischer Beschaffenheit, muss schon im älteren Sprachgebrauche seinen Grund haben. Wenn Cicero[6] redet von *amores sancti,*

---

1) Cremer S. 34 f. 465.

2) S. Pauly's Real-Encyklopädie Bd. VI, 1 (1852) S. 630 *s. v. Sacer;* [Becker u.] Marquardt, Handbuch der römischen Alterthümer Bd. IV, 1856 S. 434—438. Wichtig sind für die Vergleichung mit dem hebräischen קָדוֹשׁ die bei A. Gellius, *Noct. Atticae* IV, 9 gegebenen Definitionen: *M. Tullius . . . ‚religiosa delubra‘ dicit non ominosa nec tristia, sed maiestatis venerationisque plena. Masurius autem . . .: ‚Religiosum‘, inquit, est quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est, verbum a ‚relinquendo‘* [!] *dictum etc.* Vgl. ebend. XVII, 2: *Tanta, inquit* [*Q. Claudius*], *sanctitudo fani est, ut numquam quisquam violare sit ausus.*

3) *Nat. hist.* XXXVII, 10 [55], 149.

4) Ebend. XXXVII, 10 [58], 160.

5) Vgl. in der Schrift des Christen Jul. Firmicus Maternus (*De errore profanarum religionum*) die Anrede an die Kaiser: *sacratissimi imperatores* neben *sacrosancti imperatores.*

6) *De finib.* III, 20.

so ist das so viel als *amores casti*, also ‚rein, unangetastet‘. Etymologisch sind, wie es scheint, *sacer* und *sanctus* beide zusammenzustellen mit *sancire* ‚fest machen‘ [1], bezeichnen also (wie ὅσιος) das durch Brauch oder Recht für unauflöslich, unantastbar Erklärte. — Daneben ist *religiosus* (von *relegere*) [2]: was rücksichtsvolle Behandlung, Ehrfurcht erfordert.

Das deutsche ‚heilig‘, engl. *holy* (heilbringend?) scheint dem griechischen ἱερός, sanskr. *ishira* an die Seite zu stellen in der Bedeutung ‚gedeihlich‘ [3]. Die verschiedenen Wendungen seiner Bedeutung können zur Vergleichung mit dem alttestamentlichen Begriffe der Heiligkeit durchaus nicht in Betracht kommen, da die Verwendung von ‚heilig‘ von Anfang an durch den biblischen Sprachgebrauch beeinflusst ist [4].

Mit ἱερός und ‚heilig‘ ist nach der Grundbedeutung auch zn vergleichen das zendische aus dem Namen der sechs höchsten Geister des Ormuzd, der Amesha-çpenta, bekannte *çpenta* von *çpan* ‚fördern‘; die Grundbedeutung ist die des Schwellens, Wachsens (vgl. sanskr. *çûnya* = *çvanya* ‚aufgeblasen‘) [5].

Im Sanskrit ist in der älteren Literatur sehr häufig das Adjectivum *ṛta* als Epitheton von Göttern und Cultusgegenständen mit der Grundbedeutung entweder des ‚Festgesetzten‘ oder auch des ‚Eingefügten‘, d. h. ‚Passenden, Gebührenden‘ [6] (vgl. ἀρίσκω), so dass damit das Göttliche oder Gottgeweihte als ein Unveränderliches oder auch als ein richtig Beschaffenes (Wahres) bezeich-

1) Nach der üblichen, aber — wie mir Windisch mittheilt — nicht sichern Etymologie, wäre *sancire* zusammenzustellen mit σάττω, σάξω ‚fest stampfen, stopfen‘, s. Fick Bd. II, S. 284.

2) Curtius S. 340. Fick Bd. II, S. 227 f.

3) Fick Bd. III, 1874 S. 57.

4) S. über den verschiedenen Gebrauch von ‚heilig‘ u. s. w.: Grimm, Deutsches Wörterbuch Bd. IV, 2 bearbeitet von M. Heyne 1877, Artikel »Heilig« — »Heiligung« Col. 827—846. Nach Col. 827 f. wäre das Wort heilig erst mit der christlichen Mission aufgekommen zur Bezeichnung des Christengottes als dessen, der das Heil der Sündenvergebung bringt (? vgl. engl. *holy*).

5) Fick Bd. I, S. 60.

6) Grassmann S. 282 f.; vgl. Curtius S. 317 f.

net sein kann[1]. — Ausserdem ist zu vergleichen[2] als Epitheton göttlicher Wesen und gottgeweihter Menschen *bhagavat* von *bhaga* ‚Glück, Herrlichkeit, Würde', also: ‚mit Herrlichkeit begabt, hehr'.

Alle diese arischen Ausdrücke bezeichnen das Göttliche oder Gottgeweihte entweder als ein Ausserordentliches (oder Vollkommenes) und desshalb Bewunderung Erregendes oder als ein Unantastbares und desshalb Scheu Einflössendes. Es bestätigt sich auf diesem Gebiet auch etymologisch was Ritschl[3] sachlich durchaus richtig bemerkt: »Ueberall bezeichnet man die Objecte der »Religion als heilig, sofern sie sich über den gewöhnlichen Ver»lauf des menschlichen Lebens erheben und die Scheu hervorrufen, »welche sich in dem Gemüthe des Menschen von der Sicherheit »abhebt, mit der er die gewohnten Zwecke des Lebens behandelt . . .«. Inwiefern die Verschiedenheit der Bezeichnungen des ‚Heiligen' charakteristisch ist für die verschiedenen Religionen: ἱερός ‚lebensvoll' für die der Griechen, welchen als göttlich galt was »durch die Schöpfung floss« an »Lebensfülle«; *sacer* ‚festgesetzt' für die der Römer, welchen in Ordnung und Mass der Götter Walten sich offenbarte — das auseinanderzusetzen gehört nicht hierher. Die im Allgemeinen unverkennbare Thatsache aber, dass jene Ausdrücke für das Gottgeweihte bedingt sind durch den Gottesbegriff der Religion, welcher sie angehören, weist uns darauf hin, den ursprünglichen Begriff des semitischen קֹדֶשׁ aus dem centralen Gedanken der semitischen Gottesverehrung zu entnehmen[4].

Anders als in den arischen Sprachen verhält es sich im Koptischen, dessen Synonyma für den Begriff der Heiligkeit kürz-

---

1) Dem sanskr. *ṛta* entspricht zendisches *asha*, so in dem Namen des *Asha vahista* unter den Amesha-çpenta = ‚der beste Wahrhaftige', bei Plutarch θεὸς ἀληθείας — nach de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 1866 S. 152 f. —, also auch hier Gottheitsepitheton.

2) Auf Grund einer Mittheilung von Windisch.

3) A. a. O. S. 92. 4) Vgl. Ritschl ebend. u. oben S. 14.

lich von C. Abel[1] einer eingehenden Untersuchung unterzogen worden sind. Hier werden Wörter, welche ursprünglich ‚rein' bedeuten, zur Bezeichnung des Gottgeweihten und Göttlichen gebraucht. Es entspricht diese Ideenverbindung durchaus dem Geiste der auf körperliche Reinheit so grosses Gewicht legenden altägyptischen Religion. Dabei scheint mir aber doch sehr nachdrücklich betont werden zu müssen, dass der koptische Sprachgebrauch, wie er uns vorliegt, durchaus durch Judenthum und Christenthum beeinflusst ist[2], dass es also gemäss der späteren ethischen Bedeutung von קָדוֹשׁ und der entsprechenden griechischen Wörter des christlichen Sprachgebrauches nahe lag, diese Ausdrücke durch solche zu ersetzen, welche die Integrität zum Ausdruck brachten, was am einfachsten geschah durch die Wörter für ‚rein'; freilich hat diese Rücksicht in andern Sprachen, z. B. im Griechischen, die Wahl der Ausdrücke für קָדוֹשׁ im christlichen Sprachgebrauche nicht immer beeinflusst, und für die Gleichsetzung von ‚rein' und ‚gottgeweiht' finden sich schon im Hieroglyphischen Anzeichen. — In Kürze sei über Abel's Resultate referirt. Durch ⲥⲱⲧⲡ wird ausgedrückt die »innere« Reinheit, zunächst vom Wasser gebraucht[3], dann übertragen »auf die vor»trefflichsten aller Geister, die Erlesenen Gottes, von Christus und »Moses bis auf die Schaar der Heiligen und Erlösten herab«[4]. Dieses Wort scheint mir in seiner übertragenen Bedeutung nur in die Kategorie der Ausdrücke des Guten, nicht des Gottgeweihten zu gehören, so weit sich beide in der christlichen Sprache scheiden lassen. Dagegen gehört entschieden hierher ⲟⲩⲁⲃ; es geht zunächst auf die »helle Oberfläche«[5]; dann »wurde denen, die aus »der Beobachtung der Satzungen einen Lebensberuf machten, das

1) Koptische Untersuchungen 1876 S. 595—810: »Der Begriff des Reinen u. Heiligen«.

2) Vgl. jedoch Abel S. 12 f., nach welchem »der bedeutungsändernde Ein»fluss des Christenthums nur innerhalb der ursprünglichen Sinnesgränzen der kop»tischen Worte stattgefunden haben« kann.

3) S. 790. 4) S. 791. 5) S. 792.

»ⲟⲩⲁⲃ als stehender Titel ertheilt; Laien sind es kaum je, Priester »immer«[1], und die Passivform ⲟⲩⲏⲃ bedeutet geradezu ‚Priester‘[2]; vgl. das Nomen ⲡⲓ ⲧⲟⲩⲃⲟ, welches vorkommt in der Bedeutung ἁγίασμα ‚geweihter Ort‘[3]. ⲟⲩⲁⲃ wird auch von Gott gebraucht[4]. Dass jene koptische Bezeichnung des Priesters auf altägyptischen Vorstellungen beruhe, wird belegt mit dem wurzelverwandten hieroglyphischen *āb* ‚Priester‘[5]. — Es sei aber noch bemerkt, dass nicht ⲟⲩⲁⲃ und die verwandten Ausdrücke gebraucht werden, um allgemein die göttliche »Würde« zu bezeichnen, sondern dass hierfür das Fremdwort ⲁⲅⲓⲟⲥ dient: »Es ist der, die das aner»kannt Heilige, so gut wie niemals der, die, das Fromme. Wäh»rend ⲟⲩⲁⲃ ursprünglich eine Eigenschaft, und danach erst die »Würde und Klasse derjenigen bezeichnete, welche diese Eigen»schaft am häufigsten besassen, ist ⲁⲅⲓⲟⲥ, sobald es einmal ein»gebürgert war, immer nur für die Bezeichnung der Würde, und »was damit zusammenhängt, verwendet worden«[6]. Dieses Fremdwort allein also entspricht im Grunde jenen Ausdrücken anderer Sprachen, welche den göttlichen Charakter einer Person oder Sache bezeichnen.

Immerhin aber lassen sich ⲟⲩⲁⲃ und namentlich ⲟⲩⲏⲃ als Analogieen anführen zu Gunsten einer Grundbedeutung ‚rein‘ auch für קָדוֹשׁ[7]. Ob sie hierfür wirklich anzunehmen sei, könnte sich allein aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauch erweisen

---

1) S. 796 f. 2) S. 721. 3) S. 802.

4) S. 735 f.; z. B. in der Uebertragung von I Joh. 3, 3: καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν.

5) S. 614. Vgl. Brugsch, Hieroglyphisch-Demotisches Wörterbuch Bd. I, 1867 S. 171 f. zu *āb*, koptisch ⲟⲩⲁⲃ u. s. w.: »Grundbedeutung des Wortes ist »reinigen, waschen (im physischen und moralischen Sinne) ..... Die ‚Reinen‘ »*par excellence* sind nach ägyptischen Vorstellungen die Priester und die Todten«.

6) S. 803.

7) Gesenius, *Thesaur. s. v.* קָדֹשׁ beruft sich auf koptisches ⲟⲩⲁⲃ, ⲟⲩⲏⲃ »*purus, dein sanctus, sacerdos*« für seine Deutung von קדשׁ »*purus, mundus fuit*«. Analog ist die Bedeutungswandelung von ἱερός = *ishira* nach der oben S. 34 Anmerk. 3 gegebenen Erklärung: auch hier das Gottgeweihte benannt nach der nothwendig an ihm vorauszusetzenden Beschaffenheit.

lassen. Hier fanden wir nun schon den Gegensatz חֹל jener Grundbedeutung nicht günstig; die Untersuchung des Gebrauches der Bildungen von קדשׁ für sich allein in ihren verschiedenen Anwendungen wird ebensowenig dafür entscheidend sein. — Dass übrigens auch für die Bezeichnung ‚rein‘ = ‚heilig‘ die oben nach Ritschl gegebene Definition des Heiligen passt, bedarf kaum der Bemerkung.

III.

Der alttestamentliche Sprachgebrauch.

1. קדשׁ in der Anwendung auf Sachen.

So viel ergibt sich aus der Vergleichung des Gebrauches von קדשׁ in den andern Dialekten, wenigstens aus der alttestamentlichen Verwerthung von קָדֵשׁ, קְדֵשָׁה (und dem Phönicischen), dass es ein alt-semitischer Stamm ist zur Bezeichnung gottgeweihter Dinge, während sich gleiches Alter für die Anwendung auf die Gottheit nicht bestimmt nachweisen lässt. Wie es sich aber mit dem Alter dieser doppelten Verwerthung verhalten möge, es ist gerathen, die Heiligkeit des Gottgeweihten zuerst zu besprechen, desshalb, weil der Begriff hier viel deutlicher und einfacher ist als in der Anwendung auf die Gottheit. Die Heiligkeit der Sachen vor diejenige der Menschen stellend, erhalten wir dann eine aufsteigende Entwickelung. Die Heiligkeit der Engel wird sich am besten bei der Besprechung des Begriffes in seiner Anwendung auf die Gottheit anreihen lassen.

Lediglich in diesem ersten Abschnitte sollen die Nominalformen קֹדֶשׁ und מִקְדָּשׁ wie das Adjectivum קָדוֹשׁ, welches von Sachen nur sehr selten gebraucht wird, gesondert von den Verbalformen und diese letzteren nach den verschiedenen Conjugationen behandelt werden, weil sich nur so die Bedeutungen der einzelnen Formen deutlich darstellen lassen. Das in diesem Abschnitt für die

verschiedenen Wortformen Gewonnene muss in übertragener Bedeutung auch für die Aussagen über Heiligkeit von Menschen und Gott seine Geltung haben. so dass hier jene Trennung nicht mehr erforderlich sein wird.

A. מִקְדָּשׁ, קֹדֶשׁ, קָדוֹשׁ.

a) Heilig ist Alles, was Jahwe gehört, so die Stätten der göttlichen Gegenwart. Die Stiftshütte, wo Jahwe inmitten seines Volkes wohnt, ist ein מִקְדָּשׁ (Ex. 25, 8; vgl. Lev. 12, 4; 19, 30; 20, 3; 21, 12; 26, 2. Num. 3, 38; 10, 21; 18, 1; 19, 20) oder ein קֹדֶשׁ (Ex. 28, 29. 35. 43; 29, 30; 31, 11; 35, 19; 36, 1. 3 f.; 38, 24. 27; 39, 1. 41; 40, 9. Lev. 4, 6; 6, 23; 10, 4. 17 f.; 14, 13. Num. 3, 28. 32; 4, 12. 15 f. 20; 8, 19; 18, 5; 28, 7; מָקוֹם קָדוֹשׁ: Ex. 29, 31. Lev. 6, 9. 19 f.; 7, 6; 10, 13; 16, 24; 24, 9)[1]. Ebenso ist ein קֹדֶשׁ der Tempel (Ez. 42, 20; 44, 27; 45, 2. Jes. 64, 10. Jon. 2, 5. 8. Dan. 8, 13 f.; 9, 26. I Chron. 29, 3. II Chron. 29, 5. 7; 30, 19; 35, 5. Ps. 5, 8; 20, 3; 63, 3; 65, 5 [קְדשׁ הֵיכָלֶךָ]; 74, 3; 79, 1; 138, 2; so wohl auch: Ps. 68, 18. 25; 134, 2) oder ein מִקְדָּשׁ als Stätte, wo Jahwe (Ex. 15, 17[2]) oder sein Name wohnt (II Chron. 20, 8 f. Ps. 74, 7), wo seine Füsse ruhen (Jes. 60, 13; vgl. Jer. 17, 12. Ez. 5, 11: 8, 6; 9, 6; 23, 38 f.; 24, 21; 25, 3; 37, 26. 28; 43, 21; 44, 1. 5. 7—9. 11. 15 f.; 45, 3 f. 18; 47, 12; 48, 8. 10. 21. Dan. 8, 11; 9, 17; 11, 31. I Chron. 22, 19; 28, 10. II Chron. 26, 18; 29, 21; 30, 8; 36, 17. Neh. 10, 40. Ps. 78, 69. Thren. 1, 10: 2, 7. 20: vielleicht auch Jes. 63, 18). Auch die einzelnen Theile des Tempels wie der Stiftshütte werden als קֹדֶשׁ

---

1) Bald ist in der Bezeichnung הַקֹּדֶשׁ der Vorhof mit dem Brandopferaltar einbegriffen (Ex. 28, 43. Lev. 10, 18), bald ist damit nur das eigentliche Zelt, die Wohnung, gemeint (Ex. 38, 27. Num. 4, 20; 18, 5). Wo בְּקים ק' steht, ist immer speciell der Vorhof gemeint.

2) Wenn etwa nicht der Salomonische Tempel hier gemeint sein sollte, so doch das von David für die Bundeslade errichtete Zelt, s. Knobel z. d. St.

bezeichnet, der Vorhof (Jes. 62, 9[1]), die Tempelgemächer der Priester Ez. 42, 13[2]; 44, 19; 46, 19), der Hinterraum, דְּבִיר (Lev. 16, 2 f. 16 f. 20. 23 [?]. 27. Ez. 41, 21. 23. Ps. 28, 2), die Geräthe (Num. 3, 31; 4, 15; 7, 9; 18, 3; 31, 6. I Kön. 8, 4. I Chron. 9, 29; 22, 19. II Chron. 5, 5. Esr. 8, 28; מִקְדָּשִׁים: Lev. 21, 23. Jer. 51, 51), so die Lade (II Chron. 35, 3), überhaupt Alles, was dem Heiligthum eignet (so etwa Ez. 44, 8. I Chron. 23, 28; vgl. Ez. 22, 8. 26); mit dem Plur. מִקְדָּשִׁים werden die Einzelgebäude des Tempels benannt (Ps. 68, 36; 73, 17; wohl auch Ez. 21, 7; 7, 24[3]). Unter »heiligem Wasser« (Num. 5, 17: מַיִם קְדֹשִׁים) ist doch wohl solches zu verstehen, welches aufbewahrt wurde in einem zum Heiligthum gehörenden Gefässe (vgl. Ex. 30, 18). Speciell wird die Bezeichnung הַקֹּדֶשׁ dem Priesterraume beigelegt im Gegensatz zu dem allem Volk zugänglichen Vorhof als minder heiligem wie zu der Cella als dem Allerheiligsten[4] (Ex. 26, 33. I Kön. 8, 8; vgl. etwa noch Ez. 42, 14. I Kön. 8, 10. I Chron. 23, 32. II Chron. 5, 11). — Durch die Berührung mit dem Tempel ist dann auch ein weiterer Umkreis Jahwe zugeeignet; so wird der Berg, auf welchem der Tempel (und Jerusalem) liegt, im weiteren Sinne auch seinerseits Wohnstätte Jahwe's (Joe. 4, 17), bezeichnet als הַר הַקֹּדֶשׁ (Joe. 2, 1; 4, 17. Jes. 11, 9. Zeph. 3, 11. Obadj. 16. Ez. 20, 40. Jes. 27, 13; 56, 7; 57, 13; 65, 11. 25; 66, 20. Dan. 9, 16. 20; 11, 45. Ps. 2, 6; 3, 5; 15, 1; 43, 3; 48, 2; 99, 9; vgl. Ps. 24, 3. — Sach. 8, 3); Ezechiel's Tempelbezirk und das anstossende Levitenland sind ebenfalls ein קֹדֶשׁ (Ez. 45, 1. 4. 6 f.; 48, 10. 14. 18. 20f.; מִקְדָּשׁ Ez. 45, 4). Jeder Ort, wohin die Bundeslade, das

1) חַצְרוֹת קָדְשִׁי. Die Stellen, wo קֹדֶשׁ als zweites Glied des Status constructus für das Adjectivum steht, sind hier nicht überall von denen, wo קֹדֶשׁ für sich allein als Concretum gebraucht wird, ausdrücklich unterschieden, da dieser unterschiedliche Gebrauch für das Verständniss des Begriffes nichts austrägt.

2) לִשְׁכֹּת הַקֹּדֶשׁ und הַמָּקוֹם קֹדֶשׁ.

3) An letzter Stelle מְקַדְּשֵׁיהֶם für מִקְדְּשֵׁיהֶם, s. Hitzig z. d. St.

4) S. unten S. 53.

Zeichen der Gegenwart Jahwe's, kommt, ist ein קֹדֶשׁ (II Chron. 8, 11). Ganz Jerusalem, als die Wohnstätte Jahwe's in sich bergend, ist eine heilige Stadt, Ps. 46, 5: »die Stadt Gottes, heilig (קְדֹשׁ) durch die Wohnungen des Höchsten«[1] (קֹדֶשׁ: Jes. 48, 2; 52, 1. Dan. 9, 24. Neh. 11, 1. 18; vgl. Joe. 4, 17. Jer. 31, 40[2]); desshalb sind ein קֹדֶשׁ auch die Berge, auf welchen Jerusalem liegt (Ps. 87, 1; vgl. Jer. 31, 23). — Jeder Ort, wo Jahwe sich offenbart, ist durch sein Nahen zu demselben ein Heiliges geworden (קֹדֶשׁ: Ex. 3, 5. Jos. 5, 15), so soll das Lager Israel's, weil Jahwe inmitten desselben wandelt, heilig sein, d. h. als solches behandelt werden (וְהָיָה קָדוֹשׁ Deut. 23, 15). Jeder Ort, wo man in der älteren Zeit Jahwe verehrte, ausserhalb Jerusalem's, ist ein מִקְדָּשׁ (Jos. 24, 26; vgl. Am. 7, 13. 9 von dem Gotteshause zu Bethel und den Cultusstätten des Nordreiches überhaupt). Ein Heiligthum ist das ganze Land, welches Jahwe als sein Eigenthum seinem Volke verliehen hat, in dessen Mitte er wohnt und wirkt (קֹדֶשׁ: Ex. 15, 13[3]. Sach. 2, 16. Ps. 78, 54[4]; vgl. »heilige Städte« Jes. 64, 9; »heilige Berge« Ps. 110, 3[5]; »seine heilige Stätte« Esr. 9, 8 von dem ganzen Lande oder sonst von Jerusalem). Heilig ist ebenso die überirdische Stätte der Gegenwart Jahwe's, der Himmel (קֹדֶשׁ: Deut. 26, 15. Mich. 1, 2. Hab. 2, 20. Jer. 25, 30. Jes. 57, 15 [קָדוֹשׁ]; 63, 15. Sach. 2, 17. II Chron. 30, 27. Ps. 11, 4; 20, 7; 102, 20; vom himmlischen oder irdischen Tempel קֹדֶשׁ: Ps. 68, 6; 150, 1; מִקְדָּשׁ: Ps. 96, 6). Heilig ist auch der Thron, auf welchem Jahwe im Himmel seinen Sitz hat (Ps. 47, 9: כִּסֵּא קָדְשׁוֹ[6]).

---

1) Oder wohl besser: »Heiligthum der Wohnungen«, קָדוֹשׁ substant. = קֹדֶשׁ; denn עִיר ist Femininum (Riehm z. d. St.).

2) Auch Koh. 8, 10 ist מְקוֹם קָדוֹשׁ = מ' קֹדֶשׁ wohl zu verstehen von Jerusalem, s. Delitzsch z. d. St.

3) Oder נְוֵה קָדְשֶׁךָ ist hier Bezeichnung des Tempels; vgl. v. 17.

4) Vielleicht ist ferner das Land als מִקְדָּשׁ bezeichnet Jes. 63, 18., wie sonst freilich nie (Knobel z. d. St.); wahrscheinlich ist von dem Tempel die Rede (Delitzsch z. d. St.).

5) Nach der LA. הררי.

6) Für den Thron als himmlischen vgl. Jes. 66, 1. Ps. 103, 19.

Dass der Berg, auf welchen der König von Tyrus gesetzt war, Ez. 28, 14 ein heiliger genannt wird in seiner Eigenschaft als Gottesort, sei es als Aufenthaltsort Jahwe's, sei es der heidnischen Götter, zeigt deutlich die Bezeichnung הַר קֹדֶשׁ אֱלֹהִים. Mit מִקְדָּשִׁים werden auch benannt die Stätten, welche die Heiden ihren Göttern geweiht haben (Jes. 16, 12. Ez. 28, 18).

---

b) Wie die Stätten der göttlichen Gegenwart heilig sind, ebenso ist heilig Alles, was Jahwe dargebracht, für ihn aus dem Bereiche des Gewöhnlichen oder Profanen ausgesondert wird, um sein Eigenthum zu sein: ein קֹדֶשׁ sind die Opfer (Ex. 28, 38; 29, 33 f. Lev. 21, 22; 22, 2—4. 6 f. 10. 12. 14—16; 23, 20. Num. 5, 9 f.; 18, 8. 19. Deut. 12, 26. Jer. 11, 15. Ez. 44, 13. Hag. 2, 12. II Chron. 35, 13. Neh. 10, 34; vgl. Ez. 36, 38. — II Chron. 29, 33 von Opferthieren), die Brode des Angesichts (I Sam. 21, 5), das Rauchwerk (Ex. 30, 35. 37), der Zehnte (Lev. 27, 30. 32 f. Num. 18, 32. Deut. 26, 13), die darzubringende Erstgeburt von reinem Vieh (Num. 18, 17) und andere pflichtmässige Abgaben an den Tempel oder die Priester (Lev. 19, 24. II Kön. 12, 5), überhaupt jede Weihegabe an Thieren, Häusern, Gold und Silber u. s. w., (Ex. 36, 6. Lev. 5, 15 f.; 27, 9. f. 14. 21. 23. Jos. 6, 19. Jes. 23, 18. Ez. 20, 40. I Kön. 7, 51; 15, 15. II Kön. 12, 5. 19. I Chron. 26, 20. 26; 28, 12. II Chron. 5, 1; 15, 18; 24, 7; 31, 6. 12), oder was sonst Jahwe als Eigenthum zufällt (Sach. 14, 20 f. Jes. 35, 8)[1].

Heilig ist weiter Alles, was der Darbringung von Gaben an Jahwe irgendwie dient, so die Kleidung, in welcher die Priester den Opferdienst verrichten (קֹדֶשׁ: Ex. 28, 2. 4. 36; 29, 6. 29; 31, 10; 35, 19. 21; 39, 1. 30. 41; 40, 13. Lev. 8, 9; 16, 4. 32. Ez. 42, 14); nach Ez. 42, 14 sollen die Priester diese heiligen Kleider

---

1) In unbestimmter Allgemeinheit steht קֹדֶשׁ von einer gottgeweihten Sache Lev. 10, 10; 12, 4. Zeph. 3, 4. Ez. 22, 26; 44, 23 und in der dunkeln Stelle Spr. 20, 25., s. dazu Delitzsch.

ablegen im Heiligthum, ehe sie in den äusseren Vorhof unter das Volk treten, wodurch jene Kleider profanirt würden. Heilig ist das Salböl des Heiligthums, welches bei Weihungen zur Verwendung kommt (קֹדֶשׁ: Ex. 30, 25. 31 f.; 37, 29. Num. 35, 25. Ps. 89, 21) und sogar der Schekel, welcher für die Gaben an Jahwe als Mass dient (שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: Ex. 30, 13. 24; 38, 24—26. Lev. 5, 15; 27, 3. 25. Num. 3, 47. 50; 7, 13—86; 18, 16). — Heilig ist Alles, was dem Verkehre Jahwe's mit seinem Volke dient, irgendwie zum Cultus gehört, so die Festversammlungen (מִקְרָא־קֹדֶשׁ: Ex. 12, 16. Lev. 23, 2—4. 7 f. 21. 24. 27. 35—37. Num. 28, 18. 25 f.; 29, 1. 7. 12) und die Tage, welche zum Cultus bestimmt sind (קָדוֹשׁ: Neh. 8, 9—11; יוֹם קֹדֶשׁ: Neh. 10, 32), besonders der Sabbath (קֹדֶשׁ: Ex. 16, 23; 31, 14 f.; 35, 2. Jes. 58, 13 [יוֹם קָדְשִׁי und קָדוֹשׁ יהוה]. Neh. 9, 14), auch das Jobeljahr (Lev. 25, 12: קֹדֶשׁ). Die Kleider, in welchen die Laien religiöse Feiern begehen, sind heiliger Schmuck (הַדְרַת־קֹדֶשׁ: Ps. 29, 2; 96, 9. I Chron. 16, 29[1]; vgl. II Chron. 20, 21).

---

c) Das Verständniss der Heiligkeit von Sachen ist besonders wichtig, weil dadurch gewisse Vorstellungen, welche man mit dem Begriffe der Heiligkeit verbunden hat, von vornherein abgelehnt werden. Es kann selbstverständlich Heiligkeit, welche ganz vorzugsweise von unbelebten Dingen ausgesagt wird, zunächst nicht eine sittliche Beschaffenheit sein. — Weitere Bestimmungen müssen sich aus den einzelnen Fällen ergeben. Keine Sache ist an und für sich heilig, sondern wird es erst durch eine religiöse Beziehung, in welche sie gesetzt wird; ‚heilig' bezeichnet also zunächst nicht eine Beschaffenheit, sondern ein Verhältniss. Darin zeigt sich deutlich eine Verschiedenheit von ‚rein' und ‚heilig': nach alttestamentlicher Anschauung sind gewisse Dinge,

---

1) So etwa auch Ps. 110, 3 nach der recipirten LA. הַדְרֵי־קֹדֶשׁ; doch siehe das Richtige oben S. 43 Anmerk. 5.

z. B. Thiere, rein oder unrein um ihrer natürlichen Beschaffenheit willen. »Alles Gold und Silber und eherne und eiserne Gefässe« der heidnischen Stadt Jericho dagegen hatten gewiss nicht eine besondere Beschaffenheit, welche diese Gegenstände von Gold u. s. w. in andern Städten unterschied, und doch soll Jericho's Gold und Silber nach Jos. 6, 19 »dem Jahwe heilig« (קֹדֶשׁ) sein, lediglich weil es zu ihm in ein Verhältniss gesetzt, nämlich zu seinem Eigenthum (für »seine Schatzkammer«) bestimmt wird. — Wenn gewisse Dinge von dem Heiligwerden ausgeschlossen sind, so beruht auch dies lediglich auf Jahwe's Willen. So ist für Identität der Vorstellungen des Reinen und des Heiligen daraus nichts zu entnehmen, dass allerdings nur physisch reine Dinge zu heiligen erklärt werden können (z. B. nur levitisch reine Thiere und alles Heilige rein erhalten werden muss: es beruht dies darauf, dass Jahwe das Unreine verabscheut, also nicht geweiht haben will. Die Leviten haben nach I Chron. 23, 28 zu wachen über die Reinheit alles Heiligen, und das nach der Geburt unreine Weib darf nichts Heiliges anrühren und nicht in das Heiligthum kommen (Lev. 12, 4). Bei Verunreinigung bedarf das Heilige der Reinigung und neuer Heiligung (Lev. 16, 16. 19). Das Lager Israel's in der Wüste darf, weil es heilig (קָדוֹשׁ) sein soll, nicht verunreinigt werden durch Excremente (Deut. 23, 14 f.). Aber aus diesen Stellen geht doch nur hervor, dass Reinheit Bedingung ist für das Heiligsein. Dass beides nicht zusammenfällt, zeigt Ex. 37, 29., wo das im Cultus verwendete Salböl als »heilig« und die Spezereien, aus welchen das (heilige) Rauchwerk bereitet wird, als »rein« bezeichnet sind; ‚heilig' werden diese Gegenstände erst durch die Bestimmung für den Cultus; darum ist Ex. 30, 35 von dem Rauchwerk gesagt, dass es »rein« und dass es קֹדֶשׁ sei. Weil aber alles Heilige rein sein muss und, wo es etwa verunreinigt wird, der Wiederherstellung der Reinheit bedarf, so werden allerdings ‚rein s.' und ‚heilig s.' gegensätzlich gebraucht[1]. —

---

1) S. oben S. 24 f.

Unter den bisher besprochenen Stellen sind ferner zwei, wo man etwa ‚heilig‘ ersetzen könnte durch ‚rein‘. »Heiliges Wasser« (Num. 5, 17) könnte wohl gleichbedeutend sein mit ‚reines Wasser‘, und sicher ist in der Forderung, das Lager Israel's solle »heilig« sein (Deut. 23, 15), wie der Zusammenhang unzweifelhaft ergibt, die Forderung enthalten, es solle ‚rein‘ sein; nachdem Deut. 23, 14 die Verunreinigung des Lagers durch Excremente verboten worden, heisst es v. 15: »denn Jahwe, dein Gott wandelt inmitten deines Lagers . . .; darum soll dein Lager heilig sein (וְהָיָה קָדוֹשׁ), so wird er nicht Schandbares an dir sehen und sich von dir wenden«. Aber auch hieraus geht doch noch nicht hervor, dass ‚rein‘ und ‚heilig‘ sich decken: das Lager soll heilig, d. h. gottgehörig, sein und — das ergibt sich daraus — in seiner Beschaffenheit dieser Bestimmung entsprechen, desshalb rein gehalten werden. Es bedeutet hier also הָיָה קָדוֹשׁ ‚von der Beschaffenheit eines Geweihten sein‘, wozu das Reinsein gehört. Dies ist nur ein sich ansetzendes secundäres Moment, und es ist aus Deut. 23, 15 durchaus nicht zu erweisen, dass קָדוֹשׁ ursprünglich bedeutete ‚rein‘.

In der Bestimmung von קֹדֶשׁ als Verhältnissbegriff liegen zwei schon früher[1] richtig bemerkte Momente: das negative, dass die heiligen Dinge herausgenommen sind aus der Gesammtheit des Gleichartigen, und das positive, dass sie Jahwe zugeeignet sind. — Jenes ist z. B. deutlich ausgedrückt, wenn »ein Heiliges vom Lande« (קֹדֶשׁ מִן־הָאָרֶץ), d. h. ein aus dem ganzen Lande abgetrennter heiliger Theil, erwähnt wird (Ez. 45, 4 vom Priester- und Tempelbezirk). Dieser Charakter des Ausgesonderten verleiht den heiligen Dingen die Bestimmung der Unnahbarkeit und Unverletzbarkeit Allem gegenüber, aus dessen Gemeinschaft das Jahwe Zugeeignete nach seinem Willen entnommen sein soll: die Bestandtheile des Füllopfers der Priester sind ein קֹדֶשׁ (Ex. 29, 33 f.), woraus die Bestimmung abgeleitet wird, sie zu essen sei

---

1) So von Oehler, Theol. Bd. I, S. 161.

Jedem ausser den Priestern verwehrt, und was diese etwa übrig liessen, müsse verbrannt werden; als ein dem Heiligkeitscharakter des Jahwe-Tempels Widerstreitendes wird es bezeichnet (Thren. 1, 10), dass in denselben (»in Jerusalem's Heiligthum«) Heiden kommen, welche Jahwe von der Versammlung seines Volkes ausgeschlossen hat; ein Ungehöriges ist es, dass bei Jerusalem's Zerstörung »heilige Steine« (אַבְנֵי־קֹדֶשׁ) [1] ausgestreut wurden an allen Strassenecken (Thren. 4, 1). Wenn es Ps. 93, 5 heisst, dem Hause Jahwe's »zieme« Heiligkeit (קֹדֶשׁ), so kann damit nur gemeint sein: Unverletzbarkeit, d. h. Anerkennung des Charakters als eines Ausgesonderten. Sehr deutlich ist diese Wendung des Begriffes der Heiligkeit, wenn Jer. 31, 40 der Umfang des neuen Jerusalem bezeichnet wird als »heilig dem Jahwe« (קֹדֶשׁ לַיהוה), da weiter der Zustand dieses neuen Jerusalem näher dahin bestimmt wird, es werde in Ewigkeit nicht mehr zerstört und vernichtet werden. Ebenso heisst es Joe. 4, 17 von dem zukünftigen Jerusalem: »es wird heilig sein (וְהָיְתָה . . . קֹדֶשׁ), und Fremde werden es fernerhin nicht betreten.« Obadj. 16 heisst der Zion in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit ein »heiliger Berg«, d. h. ein Jahwe eignender; trotzdem wird v. 17 hinzugefügt, der Zion werde in Zukunft heilig sein (וְהָיָה קֹדֶשׁ), was erklärt wird durch den Zusatz, es werde »eine Errettung« daselbst sein, d. h. was schon jetzt seine Bestimmung ist als eines Jahwe-Eigenthums, wird in Zukunft realisirt werden: Unantastbarkeit. Den Weg »genannt der heilige Weg« (דֶּרֶךְ הַקֹּדֶשׁ), auf welchem das geläuterte Israel dereinst heimzieht, darf kein Unreiner, d. h. kein zu jenem wahren Gottesvolke nicht Gehörender betreten (Jes. 35, 8). Das heilige Rauchwerk würde sogar profanirt werden, wenn dieselbe Mischung zu profanem Gebrauch anderweitig gefertigt würde, was Ex. 30, 37 f. bei Strafe der Ausrottung verboten wird. Der Ezechielische Tempelbezirk darf, weil »heilig dem Jahwe« (קֹדֶשׁ לַיהוה) nicht verkauft oder vertauscht werden (Ez. 48, 14).

---

1) Der Ausdruck, bildlich gemeint als Bezeichnung der edelsten Israeliten, scheint gewählt mit Bezug auf die Steine im Brustschilde des Hohenpriesters.

Insofern den heiligen Dingen Unverletzbarkeit zukommt, ziemt dem Menschen den Heiligthümern gegenüber Furcht, ein Gedanke, der wichtig wird für die Bestimmung der Heiligkeit Gottes: »mein Heiligthum« (d. h. die Stiftshütte), spricht Jahwe, »sollt ihr fürchten; ich bin Jahwe« (Lev. 19, 30; 26, 2). Der Zusatz zeigt, nicht der Stiftshütte an und für sich, nicht diesem Zelte als solchem, hafte irgend eine Furcht erweckende Eigenschaft an, sondern es ist Jahwe's Wille, dass es so gehalten werde. Wer diese Furcht vor dem Heiligen nicht achtet, den trifft Strafe: Berührung oder Anblick des Heiligen in der Stiftshütte wirkt tödtlich für Nichtpriester, d. h. für Alle ausser Denen, welchen Jahwe den Zutritt zu den Heiligthümern gestattet hat (Num. 4, 15. 20).

Mit jenem negativen Moment des Ausgesondertseins verbindet sich die Vorstellung des Ausserordentlichen, über das Gewöhnliche Erhabenen, Herrlichen. Diese Bedeutung des Heiligseins ergibt sich doch wohl, wenn Jes. 64, 10 von dem Tempel als »dem heiligen und herrlichen Hause« (בֵּית קָדְשֵׁנוּ וְתִפְאַרְתֵּנוּ) die Rede ist, wo die Väter Gott »gepriesen« haben, und wenn die Verbrennung dieses Hauses parallel gesetzt wird der Verwüstung aller »Kostbarkeiten« Israel's (ebend.; ebenso Thren. 1, 10). Der Himmel heisst Jes. 63, 15 Jahwe's »heilige und herrliche Wohnung« (זְבֻל קָדְשְׁךָ וְתִפְאַרְתֶּךָ). Jer. 17, 12 wird Israel's Heiligthum, der Tempel, zugleich als herrliche und als erhabene Stätte bezeichnet: »Ein Thron der Herrlichkeit (כָּבוֹד), eine Höhe (מָרוֹם) von Anfang ist der Ort unseres Heiligthums«; vgl. Ez. 20, 40: »mein [Jahwe's] heiliger Berg« parallel mit »hoher Berg Israel's« und Dan. 11, 45: »der heilige Berg der Herrlichkeit« (הַר צְבִי־קֹדֶשׁ) [1]. Von den Priestergewändern heisst es Ex. 28, 2: »Heilige Kleider sollst du anfertigen deinem Bruder Aaron zu Ruhm und Herrlich-

1) Vielleicht schliesst Ps. 78, 69 schon die Bezeichnung מִקְדָּשׁ auch ein die Vorstellung einer über die Vergänglichkeit des Irdischen erhabenen (?), einer ewigen Stätte: »Er [Jahwe] baute gleich Himmelshöhen sein Heiligthum, gleich der Erde hat er es auf ewig gegründet«, d. h. wie Himmel und Erde unwandelbar bestehen, so auch das Heiligthum.

keit« (לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת)[1]. — Wie ‚herrlich‘ und ‚erhaben‘ an den angeführten Stellen verbunden mit ‚heilig‘ gebraucht werden, so wird überhaupt das, was Jahwe's, also heilig ist, gern als ein Hohes gedacht. Seine Wohnstätte, der Himmel, ist hoch über der Erde und heisst darum מָרוֹם oder מְרוֹמִים[2]; mit dem Epitheton der Heiligkeit wird Mich. 1, 2 f. Hab. 2, 20 der Himmel (הֵיכַל קָדְשׁוֹ) der Erde als dem Niedrigen gegenübergestellt, wie er Jer. 25, 30 bezeichnet wird mit מָרוֹם neben מְעוֹן קָדְשׁוֹ. Um beim Cultus dieser hohen Wohnung Gottes nahe zu sein, waren ursprünglich die hohen Bergspitzen die heiligen Stätten. Dass aber das Heilige als solches ein Hohes, aus der niedern Erdfläche Ausgesondertes sei, drückt sich darin aus, dass das Zionsheiligthum, welches doch in seiner natürlichen Beschaffenheit keine besonders hohe Stätte war, gern gleich dem Himmel מָרוֹם genannt wird (Jer. 17, 12; 31, 12. Ez. 17, 23; 20, 40), in der Endzeit denkt sich jener von Micha und Jesaja benützte Prophet ein Erhöhtsein des Zion über alle andern Berge (Mich. 4, 1. Jes. 2, 2); überhaupt ist die ständige Bezeichnung des Jerusalemischen Heiligthums als Berg Zion nicht bedeutungslos. — Aus dem Allem dürfte doch wohl hervorgehen, dass die heiligen Dinge überhaupt dem Hebräer als hohe, erhabene galten, als durch ihre Beziehung zu dem über der Erde wohnenden Gott hinausgehoben über das niedere Niveau des Nichtgeweihten. Es ist schon charakteristisch für die semitische Anschauung von der Erhabenheit der Gottheit und des Göttlichen, dass auch das gewöhnliche Wort für die himmlische Wohnstätte der Gottheit, שָׁמַיִם, diese nicht, wie es in arischen Sprachen geschieht, nach ihren Lichterscheinungen, sondern nach der Höhe benennt.

Der positive Gedanke der Zueignung an die Gottheit

---

1) Es lässt sich etwa noch vergleichen, dass Israel's Land, öfters als »heiliges Land« bezeichnet, daneben auch heisst: אֶרֶץ חֶמְדָּה (Jer. 3, 19. Sach. 7, 14. Ps. 106, 24; vgl. חֶלְקַת חֶמְדָּתִי Jer. 12, 10).

2) S. Studien I, S. 118 Anmerk. 2, wo hinzuzufügen: Ps. 7, 8 (מָרוֹם).

prägt sich in dem Gebrauche von קֹדֶשׁ sprachlich aus in der Wendung: »heilig dem Jahwe« (קֹדֶשׁ לַיהוה z. B. Ex. 28, 36; 30, 10. 37; 39, 30. Lev. 19, 24. Jos. 6, 19. Sach. 14, 21. Jer. 31, 40. Ez. 48, 14; dafür קֹדֶשׁ יהוה »Heiligthum des Jahwe« Lev. 19, 8), ebenso in den häufigen Ausdrücken: »mein heiliger Berg« im Munde Jahwe's (z. B. Obadj. 16; vgl. »sein heiliger Berg« Ps. 3, 5; 48, 2), »mein heiliges Oel« (Ps. 89, 21); vgl. »dein heiliger Sabbath« (Neh. 9, 14), das sehr häufige »mein Heiligthum« u. s. w. Der Gedanke der Zugehörigkeit zu Jahwe liegt ferner deutlich in קֹדֶשׁ, wenn Sach. 2, 16 das zukünftige Juda bezeichnet wird als Jahwe's ererbtes »Theil« auf »heiligem« Lande: Volk und Land werden in gleicher Weise Jahwe's Eigenthum sein. — Dass in קֹדֶשׁ liege die Vorstellung des Ausgesondertseins für Jemanden, zu seinem Besitze — immer aber nur in der Weise, dass der eigentliche Eigenthümer Jahwe ist, welcher das ihm Eignende Andern zustellt — zeigt sich, wenn in der schon oben geltend gemachten Stelle Jes. 35, 8 der Weg, auf welchem das geläuterte Israel aus der Gefangenschaft heimzieht, ein »heiliger Weg« genannt wird. weil Jahwe ihn als sein Eigenthum seinem Eigenthumsvolke und nur diesem bestimmt hat. — Beide Vorstellungen, das Ausgesondertsein und das Zugeeignetsein, lassen sich auf dem Gebiete des Endlichen nie trennen und müssen stets in einander überfliessen; das einem Bereiche Entnommene muss eben als solches einem andern anheimfallen und umgekehrt. Weil das Levitenland »heilig dem Jahwe« ist, darf nach Ez. 48, 14 nichts davon verkauft oder sonst weggebracht werden; deutlich also bezeichnet »heilig dem Jahwe« das Besitzthum, was noch weiter an die Hand gegeben wird durch die daneben stehende Bezeichnung dieses Levitenantheils als »Erstling des Landes«, d. h. wie die Erstlinge so gehört auch jener dem Jahwe. Wer von dem Reste des Schelamimopfers am dritten Tage isst, soll ausgerottet werden, weil dieser Rest heilig ist dem Jahwe (Lev. 19, 8), d. h. weil er mit Feuer verbrannt werden soll (v. 6), um aller Profanirung enthoben zu sein. Die Bestimmung des heiligen Rauchwerks zum Eigen-

thume Jahwe's wird besonders deutlich angegeben mit den Worten: »Nicht sollt ihr es für euch machen; heilig soll es dir sein [gelten] dem Jahwe« (Ex. 30, 37).

Die Bedeutung ‚Jahwe-Eigenthum' tritt für קֹדֶשׁ ferner hervor an einigen Stellen, wo הָיָה קֹדֶשׁ so viel ist wie: ‚dem Besitze des Heiligthums oder der Priester verfallen'. So Lev. 27, 9: »Alles was man an Thieren, von welchen man Opfer darzubringen pflegt, dem Jahwe gibt [gelobt], soll heilig sein« (im Gegensatz nämlich von gelobten nichtopferbaren Thieren, welche zu lösen sind v. 11 ff.) und v. 10: »Wenn Einer vertauscht das [gelobte] Thier mit einem andern, so soll jenes mit seinem Tausche heilig sein«. Diese Bestimmungen werden mit Bezug auf Aecker, welche man geweiht und nicht gelöst hat, v. 21 dahin erklärt, dass ein solcher Acker beim Ausgang des Jobeljahres »heilig sein soll dem Jahwe wie das gebannte Feld (שְׂדֵה הַחֵרֶם); dem Priester soll er zufallen als Besitz.« Der Gegensatz zu היה קדש ist hier: von den Besitzansprüchen Jahwe's lösen. Ohne diesen Gegensatz hat ה׳ ק׳ dieselbe Bedeutung Jos. 6, 19. Ebenso Num. 6, 20; 18, 10. Ez. 45, 4: קֹדֶשׁ לַכֹּהֵן »heilig für den Priester«. Erklärt wird dieser Ausdruck durch die vollständigere Aussage Lev. 23, 20: »heilig dem Jahwe für den Priester« (קֹדֶשׁ לַיהוה לַכֹּהֵן).

Auf die positive Seite der Heiligkeit verweist weiter die Annahme eines Gradunterschiedes der Heiligkeit. Alles Heilige ist als solches dem Bereiche des Profanen entnommen; aber dabei kann die Annäherung, in welche es zu Jahwe gesetzt ist, grösser oder geringer sein. Von dem Zehnten, welcher in seiner Totalität ein קֹדֶשׁ ist (Num. 18, 32), insofern er den Leviten als Dienern Jahwe's abzuliefern, müssen diese wieder ein מִקְדָּשׁ abgeben (Num. 18, 29), welches den Aaroniden gehört. Der inmitten eines heiligen Bezirkes gelegene Ezechielische Tempel wird als die dem gegenwärtigen Gott nächste Stätte bezeichnet mit »Heiliges unter den heiligen Dingen«, d. i. ‚Allerheiligstes' (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים c. 45, 3); aber auch der den Tempel umgebende Bezirk oder das Priester-

land, meist nur als »heilig« bezeichnet, wird zweimal Allerheiligstes genannt (Ez. 43, 12; 48, 12), im Verhältniss nämlich zu dem in weiterem Abstande liegenden Levitenlande, welches auch seinerseits heilig ist; der Begriff des Allerheiligsten ist also deutlich ein relativer. Er wird allgemein auf jene Dinge angewendet, welche in unmittelbarer Nähe Jahwe's sind, so namentlich auf die Cella des Heiligthums (Ex. 26, 33 f. Ez. 41, 4. Dan. 9, 24. I Kön. 6, 16; 7, 50; 8, 6. II Chron. 3, 8. 10; 4, 22; 5, 7)[1], welche ferner Lev. 16, 33 als »Heiligthum des Heiligen« (מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ) bezeichnet wird. — »Allerheiligstes« sind alle Geräthe des Heiligthums von der Bundeslade bis zum Brandopferaltar (Num. 4, 4. 19; vgl. Ex. 30, 29; vom Räucheraltar Ex. 30, 10; vom Brandopferaltar Ex. 29, 37; 40, 10). Dass hier überall die als »allerheiligste« bezeichneten Dinge in grösserer Gottesnähe befindlich gedacht sind als diejenigen, welche nur »heilig« genannt werden, zeigt deutlich Ex. 30, 36., wo das Rauchwerk so bezeichnet wird, insoweit es zum Gebrauch in das Heilige der Stiftshütte kommt, während das übrige fertiggestellte und anderweit zu bewahrende Rauchwerk nur »heilig« genannt wird (v. 35. 37). Allerheiligstes ist alles dasjenige, was nur für die Priester zugänglich ist, die Mincha (Lev. 2, 3. 10; 6, 10; 10, 12. Num. 18, 9. Ez. 42, 13), ferner das Sündopfer (Lev. 6, 18. 22; 10, 17) und Schuldopfer (Lev. 7, 1. 6; vgl. Lev. 21, 22. Ez. 44, 13. Esr. 2, 63. Neh. 7, 65. II Chron. 31, 14), welche nur von ihnen gegessen werden dürfen und an heiligem Orte verzehrt werden müssen, ebenso das Opfer des vom Aussatze Gereinigten, welches wie Sünd- und Schuldopfer dem Priester zufällt (Lev. 14, 13), und die nur den Priestern zum Genuss angewiesenen Schaubrode (Lev. 24, 9). Darum wird der Dienst Aaron's und seiner Söhne, weil er sich auf die allerheiligsten Dinge bezieht, bezeichnet als »Geschäft des Allerheiligsten« (I Chron. 6, 34). — »Allerheiligstes« ist ferner das Gebannte (חֵרֶם), welches sich von heiligen Gaben dadurch unterscheidet, dass es

1) Num. 18, 10 »Allerheiligstes« von der ganzen Stiftshütte (Vorhof).

dem Besitze Jahwe's unwiderbringlich verfallen ist, nicht gelöst werden kann (Lev. 27, 28).

B. קָדַשׁ (קָדֵשׁ), הִקְדִּישׁ, קִדֵּשׁ, קֻדַּשׁ, נִקְדַּשׁ, הִתְקַדֵּשׁ.

Was wir gewonnen haben durch die Untersuchung des Gebrauches von קָדוֹשׁ, קֹדֶשׁ, מִקְדָּשׁ mit Bezug auf Sachen wird bestätigt durch die Bedeutung der seltenern und offenbar secundären Verbalformen mit Bezug auf das gleiche Gebiet.

a) Das Ḳal קָדַשׁ, קָדֵשׁ besagt nichts Anderes als הָיָה קֹדֶשׁ ‚Gotteseigenthum sein'. So heisst es von den Kleidern Aaron's und seiner Söhne, dass sie heilig seien (Ex. 29, 21). — Nach Num. 17, 2 f. wird heilig was »vor Jahwe« kommt: die Korachiten haben ihre Pfannen »vor Jahwe gebracht, und sie [die Pfannen] sind [dadurch] heilig geworden«; diese Stelle zeigt zugleich wieder, dass das Heiligsein ein Entnommensein aus dem profanen Gebrauche bezeichnet: Eleasar soll die Pfannen der durch ein Gottesgericht umgekommenen Korachiten aufheben, d. h. der profanen Verwendung entziehen, »denn sie sind heilig«; es soll darum aus denselben ein Altarüberzug hergestellt werden, damit sie in der Verwendung zum Cultus verbleiben. — Ohne directe Beziehung auf den Cultus bedeutet קָדַשׁ (wie הָיָה קֹדֶשׁ): »dem Heiligthumsbesitze verfallen« Deut. 22, 9., wo verboten wird, das Fruchtfeld mit Zwiefältigem zu besäen, »damit nicht heilig werde die Fülle, der Samen, welchen du säest, und das Erträgniss des Fruchtfeldes«. Hier kann unzweifelhaft mit קדשׁ keinerlei Beschaffenheit ausgesagt sein, welche auf jeden Fall eine gottwohlgefällige sein müsste; denn geschweige, dass dieses »heilig Gewordene« seiner Beschaffenheit nach ein Jahwe Wohlgefälliges wäre, ist es vielmehr ein Verbotenes und soll als solches Jahwe verfallen, d. h. von seinen Dienern, den Priestern, confiscirt werden[1]. — Aus dem

---

1) Nicht gehört hierher der Gebrauch von קָדַשׁ Ex. 29, 37; 30, 29. Lev. 6, 11. 20., wo davon die Rede ist, dass **heilig sein muss** wer die hochheiligen Dinge berührt, was **Riehm** (Begriff der Sühne 1877 S. 65) ganz richtig aus Lev.

Gebrauch von קָדֹשׁ Hag. 2, 12 ist nur zu entnehmen, dass es nicht einen solchen Zustand bezeichnet, welcher sich durch Berührung von einer Sache auf die andere übertragen lässt, wie es mit der Unreinheit geschieht: der Gewandzipfel, in welchem man heiliges Fleisch trägt, kann das Heiligsein auf einen dritten Gegenstand nicht übertragen; dass der Gewandzipfel selbst durch die unmittelbare Berührung heilig geworden sei, ist nicht gesagt, und nach Lev. 6, 20 f. sind als heilig anzusehen nur die ihm anhaftenden Bestandtheile vom Opferfleisch[1].

---

b) Das Hiphil הִקְדִּישׁ, häufig verbunden mit לַיהוה (z. B. Lev. 27, 14. 16. 22. Deut. 15, 19. Richt. 17, 3. II Sam. 8, 11), bedeutet: eine Sache zum קֹדֶשׁ erklären, d. h. Jahwe zum Eigenthum übergeben, so ein Thier als Opfer, sowohl von den pflichtmässigen Opfern als von den freiwilligen Gelübden (Ex. 28, 38. Lev. 22, 2 f.; 27, 26. Deut. 15, 19. II Chron. 30, 17; vgl. auch Jer. 12, 3); oder auch ein Haus (Lev. 27, 14 f.) oder Feld (Lev. 27, 16—19. 22) als Heiligthums- oder Priesterbesitz erklären; in diesem Sinne auch von verschiedentlichen dem Tempel vermachten Kostbarkeiten (II Sam. 8, 11. [I Chron. 18, 11.] II Kön. 12, 19. I Chron. 26, 26—28); ebenso Richt. 17, 3 von der Wei-

6, 11 entnimmt, während Knobel u. A. hier überall ausgesagt finden, dass dem Heiligthumsbesitze verfällt wer oder was die hochheiligen Dinge berührt (vgl. Ez. 44, 19; 46, 20).

1) Nach Lev. 6, 20 f. müssen die Kleider, welche bespritzt sind mit Blut vom Sündopfer, an heiliger Stätte gewaschen werden; will man sie nämlich ferner im profanen Gebrauche verwerthen, so muss das Eigenthum Jahwe's, das Blut, von ihnen genommen, abgewaschen und so an dem heiligen Orte belassen werden. Das irdene Gefäss, worin das Hochheilige gekocht worden, soll zerbrochen, das eherne gewaschen werden, weil sich von jenem (bei dem Mangel der Glasur) die anklebenden heiligen Substanzen des Opferfleisches nicht lösen lassen, welche doch am heiligen Orte verbleiben müssen; es soll durch das Zerbrechen oder Waschen auch hier verhütet werden, dass jene Bestandtheile zugleich mit dem Gefäss in profane Berührung kommen. — Während man in dieser Stelle die Aussage gefunden hat, dass dem Heiligthum verfallen (heilig geworden) sei was immer ein Hochheiliges berührt hat, besagt sie vielmehr das Gegentheil.

hung des Silbers zu einem Cultusbilde[1]. Ferner ist die Rede von einem Heiligen, d. h. Weihen, der Freistädte (Jos. 20, 7), welche ausgesondert sind aus der Menge der Städte zu religiöser Bedeutung, also als Jahwe zum Eigenthum übergeben gelten. Weiter wird הִקְדִּישׁ gebraucht von der Darreichung des Zehnten durch die Israeliten an die Leviten und des Zehnten vom Zehnten durch die Leviten an die Priester (Neh. 12, 47); in beiden Fällen gilt diese Darreichung indirect Jahwe. Sehr deutlich ist die Bedeutung der Bestimmung zum Gottesbesitze für הִקְדִּישׁ ausgesprochen II Chron. 2, 3: »Siehe, ich baue ein Haus dem Namen Jahwe's, meines Gottes, um [es] ihm zu heiligen«.

Etwas Anderes als ‚weihen', d. h. Jahwe zum Eigenthum übergeben — nur in dem speciellen Sinne: ‚von neuem weihen' — bedeutet הִקְדִּישׁ auch nicht II Chron. 29, 19., wo freilich im Zusammenhang die Bedeutung ‚reinigen' möglich wäre; sie ist aber dadurch ausgeschlossen, dass sie sich als Bedeutung des Heiligens von Sachen sonst nicht nachweisen lässt, und auch der hier gebrauchte Gegensatz ist ihr nicht günstig: »Alle Gefässe, welche der König Ahas während seines Königthums entweiht hatte (הִזְנִיחַ) durch sein böses Handeln, haben wir aufgestellt und ge-

1) S. dagegen Köhler, Lehrbuch der Biblischen Geschichte Bd. II, 1 (1877) S. 55 f., welcher dem Verbum hier die Bedeutung ‚Etwas zu einer Weihegabe bestimmen' abspricht und unter Vergleichung von II Sam. 11, 4 die Bedeutung ‚reinigen' (vom Fluche) fordert; auf jeden Fall aber wäre nach den sonstigen Verwendungen sämmtlicher Bildungen von קדשׁ mit Bezug auf Sachen nur zu denken an eine Reinigung zu religiösem Zweck, und dieser kann bei einem sachlichen Objecte nur bestehen in der Uebergabe zum Besitze der Gottheit; wir würden also doch geführt auf eine Reinigung zum Zweck der Weihung oder richtiger auf eine die Reinigung einschliessende Weihung. Köhler's Uebersetzung scheint mir aber unmöglich; denn הִקְדִּישׁ לַיהוה heisst ständig: ‚Jahwe als Weihegabe übergeben' und konnte daher schwerlich verstanden werden: »reinigen . . . in der Weise, dass es auch in Jehovah's Augen davon [vom Fluche] ledig geworden erscheine«. Den Schwierigkeiten, welche die Erzählung allerdings bereitet, weiss ich nur auszuweichen durch die Annahme, dass Micha's Mutter ihr Gelübde zurücknimmt oder doch modificirt und nur einen Theil der Summe statt der ganzen für ein Gottesbild verwendet, während sie das Uebrige ihrem Sohne für sein Gotteshaus (also doch auch zu gottesdienstlichem Zwecke) überlässt.

heiligt; und siehe, sie sind vor dem Altare Jahwe's«; da הִזְנִיחַ I Chron. 28, 9 und häufig זָנַח gebraucht wird in der Bedeutung ‚verwerfen' (insbesondere von der Verwerfung durch Jahwe), niemals aber für ‚verunreinigen', so wird הִזְנִיחַ an unserer Stelle bedeuten: ‚verwerflich machen', ‚eine solche Beschaffenheit verleihen, dass Jahwe den Gegenstand verwerfen muss'; im Gegensatz dazu ist dann הִקְדִּישׁ: ‚Jahwe zueignen'. Verwerfung und Heiligung von Seiten Jahwe's finden sich auch I Kön. 9, 7 als Gegensätze: wenn Jahwe den Tempel »verwirft (אשליך) von seinem Angesicht«, so hebt er damit die an ihm vollzogene Heiligung auf, diese war also eine Aneignung von Seiten Jahwe's.

Während הִקְדִּישׁ meist gebraucht wird von der Darreichung von Gaben durch Menschen an Jahwe, wird es dagegen an einigen Stellen angewandt, um die Bestätigung eines Gegenstandes als Jahwe's Eigenthum durch Jahwe selbst auszudrücken: I Kön. 9, 3 spricht Jahwe: »Geheiligt habe ich dieses Haus, welches du gebaut hast, indem ich lege meinen Namen dahin für immerdar« (vgl. I Kön. 9, 7. II Chron. 7, 16. 20; 30, 8; 36, 14). Dass in diesem Heiligen von Seiten Jahwe's eine Aussonderung liegt, ist deutlich zu ersehen aus II Chron. 7, 16: »Ich habe erwählt (בָּחַרְתִּי) und geheiligt dieses Haus, dass mein Name daselbst ewiglich sei«.

---

c) Gleichbedeutend fast mit dem Hiphil bezeichnet auch das Piel קִדֵּשׁ: ‚zu gottesdienstlichem Gebrauche bestimmen', also ‚weihen', aber mit dem Unterschiede, dass הִקְדִּישׁ gewöhnlich bedeutet: ‚Einem (Jahwe) Etwas als ein ihm Geweihtes übergeben', קִדֵּשׁ dagegen, meist ohne directe Rücksichtnahme auf die Handlung des Uebergebens: ‚den Charakter des קֹדֶשׁ verleihen', ‚zu einem ק' machen oder erklären' (wobei gewöhnlich Menschen Subject sind, zuweilen auch Jahwe) und dann weiter auch: ‚heilig halten'; darum bedeutet קִדֵּשׁ, verbunden mit dem Dativ לַיהוה nicht sowohl: ‚dem Jahwe übergeben', als: ‚für ein ihm Geweihtes erklären'. קִדֵּשׁ wird gebraucht von der Weihung des Stiftszeltes mit seinen Geräthen (Ex. 29, 36 f.; 30, 29; 40, 9—11. Lev. 8,

10 f. Num. 7, 1), von der Weihung des Tempelvorhofes durch Salomo (I Kön. 8, 64. [II Chron. 7, 7]), von der Einsetzung und Einhaltung des Sabbaths (Gen. 2, 3. Ex. 20. 8. 11. Deut. 5, 12. Jer. 17, 22. 24. 27. Ez. 20, 20; 44, 24. Neh. 13, 22) wie von der Einhaltung des Jobeljahres (Lev. 25, 10), d. h. der Feier dieses Zeitabschnittes als eines gottgeweihten; ferner von der Weihung der priesterlichen Kleidung Aaron's und seiner Söhne (Lev. 8, 30) und des Priesterantheils am Opfer (Ex. 29, 27); im späteren Sprachgebrauch auch von der ‚Einweihung' solcher Dinge, welche dem Cultus nicht dienten, so eines neugebauten Festungsthores zu Jerusalem (Neh. 3, 1), ohne dass sich ersehen liesse, ob diese Einweihung in einer religiösen Feier bestanden habe.

Lev. 8, 10 f. und sonst wird die Heiligerklärung vollzogen durch Besprengung mit Salböl; diese Ceremonie bezeichnet auf gottesdienstlichem Gebiete — deutlich ist es aus der Salbung von Personen — niemals eine Rein-Erklärung, sondern ist immer die Bereitung eines schon für rein Geltenden zur Mittheilung des Gottesgeistes und bedeutet symbolisch diese selbst, welche doch den Zustand des Reinseins schon voraussetzt; wo also an Sachen die Heiligung vollzogen wird durch die Salbung, kann sie nichts Anderes bedeuten als die Fähigerklärung für gottesdienstliche Verwendung[1]. Wenn Lev. 8, 30 (vgl. Ex. 29, 21) die Heiligung der priesterlichen Kleider nicht nur durch Besprengung mit dem Salböl, sondern auch mit Opferblut bewirkt wird, so liegt in der Reinigung (?) durch das Blut nur die Voraussetzung der Heiligerklärung. Eben desshalb weil was für gottgeweiht erklärt wird, rein sein muss von der Berührung mit einem physisch Unreinen, wird קִדֵּשׁ gebraucht, als ob es bedeute: von solchem Behaftetsein rein machen. Das richtige Verständniss solcher Aussagen wird ermöglicht durch Lev. 16, 19: »Er [Aaron] sprenge auf ihn [den Altar] von dem Blute mit seinem Finger siebenmal und reinige (וְטִהֲרוֹ) und heilige ihn von den Unreinheiten der Kinder Israel«; die

1) Vgl. Knobel zu Ex. 30, 30.

Setzung von טִהַר neben קִדֵּשׁ wäre vollständig überflüssig, wenn mit diesem ebenfalls der Akt des Reinigens ausgedrückt sein sollte; der Sinn der Aussage muss vielmehr sein: »Er reinige (und mache dadurch [wieder] zu einem קֹדֶשׁ) von den Unreinheiten«, indem »von den Unreinheiten« mit טִהַר zu verbinden und קִדֵּשׁ nur nähere Bestimmung zu diesem ist. Eben das Selbe ergibt sich daraus, dass Lev. 8, 15 des Entsündigens neben dem Heiligen gedacht ist: »Er [Mose] entsündigte den Altar und das Blut goss er auf das Fundament des Altars und heiligte ihn, indem er ihn bedeckte (לְכַפֵּר)«, d. h. durch den Akt der Entsündigung ist die Uebergabe des Altars zu gottesdienstlichem Gebrauch ermöglicht; durch jenen sind die diesem anhaftenden Makel bedeckt. Ebenso steht Ex. 29, 37 »bedecken« neben »heiligen« mit Bezug auf die Einweihung des Altars. Daraus ist nun leicht erklärlich, dass קִדֵּשׁ den Akt der Reinigung einschliessen kann, weil dieser in allen Fällen, wo ein Behaftetsein mit Unreinheit vorliegt, die nothwendige Voraussetzung ist für die Weihung, so II Chron. 29, 5., wo Hiskia bei der Neueinweihung des durch Götzendienst verunreinigten Tempels zu den Leviten spricht: »Heiligt das Haus Jahwe's ... und bringt heraus die Unreinheit aus dem Heiligthum«; die v. 17 geschilderte Vollziehung dieses Gebotes der Heiligung kann darum v. 18 als Reinigung (טִהַרְנוּ) dargestellt werden, indem hier ein zur Weihung gehörendes, eigentlich ihr vorausgehendes, Moment für die gesammte Handlung gesetzt wird. Ueberdies könnte der Sprachgebrauch der Chronik für sich allein nicht gegen den auf jeden Fall älteren des Leviticus entscheiden, wo zwischen »heiligen« einerseits und »reinigen«, »entsündigen« andererseits unterschieden wird.

Auch in der Piel-Form lassen sich die beiden Seiten der Heiligkeit, die positive (Zueignung an Jahwe) und die negative (Aussonderung) deutlich erkennen. Heiligung des Stiftszeltes ist Ex. 29, 44 ausgesagt von Jahwe: »Ich werde heiligen das Stiftszelt und den Altar«; damit kann nichts Anderes gemeint sein als was v. 43 vorausgeschickt war, wo Jahwe erklärt, er wolle im Stifts-

zelt mit den Israeliten zusammenkommen, und die Stiftshütte werde geheiligt sein (וְנִקְדַּשׁ) durch Jahwe's *Kabôd*, d. h. durch die Gegenwart Jahwe's; es ist also hier mit קִדֵּשׁ Aneignung von Seiten Jahwe's ausgesagt. — Die Bedeutung des Aussonderns tritt in קִדֵּשׁ hervor, wenn nach Ex. 19, 23 Mose den Befehl erhalten hat, den Berg Sinai, auf welchem Jahwe herabgestiegen ist, »zu umzäunen und zu heiligen«, wodurch das Volk abgehalten werden soll, auf denselben hinaufzusteigen; »heiligen« kann hier nichts Anderes bezeichnen als was durch die Umzäunung angedeutet wird: die Absonderung, die Erklärung der Unnahbarkeit des Berges.

---

d) Das Pual קֻדַּשׁ bedeutet, durchaus dem Piel entsprechend: ‚geweiht sein', II Chron. 31, 6 verbunden mit ליהוה, um Jahwe als den Empfänger geweihter Gaben zu bezeichnen. Esr. 3, 5 ist von den geheiligten Festen Jahwe's die Rede. — Das Niphal נִקְדַּשׁ kommt ausser der schon besprochenen[1] Stelle Ex. 29, 43 nur in Aussagen von Jahwe's Heiligkeit vor. — Das Hithpael הִתְקַדֵּשׁ wird von Sachen gebraucht allein II Chron. 31, 18 mit dem Object קֹדֶשׁ, wie es scheint, in dem Sinne: »sich beschäftigen mit dem Heiligen« = ‚den (priesterlichen) Antheil an den Weihegaben vertheilen'[2] und Jes. 30, 29: הִתְקַדֶּשׁ־חָג »Geheiligtwerden eines Festes« = ‚Feier eines religiösen Festes'.

Wir hätten also für die Anwendung von קֹדֶשׁ, מִקְדָּשׁ und קָדוֹשׁ auf Sachen als Resultat gewonnen, dass damit ein zum Eigenthum Jahwe's Ausgesondertes bezeichnet wird. Auch die Verbalformen drücken nichts Anderes aus als: ein zu Jahwe's Eigenthum Ausgesondertes sein, für ein solches erklären oder erklärt werden u. dgl. Zunächst scheint קדש nicht sowohl das Eigenthumsverhältniss, auch nicht die dem Gotteignenden nothwendige Reinheit als vielmehr die dem Cultusgegenstande im weitesten Sinne des Wortes eignende Verschiedenheit vom Gewöhnlichen, seine, Be-

---

1) S. oben S. 59 f. 2) S. Bertheau z. d. St.

wunderung und ehrfürchtige Scheu erweckende, Erhabenheit zu bezeichnen.

---

2. קדשׁ in der Anwendung auf Menschen.

Die beiden Momente: Aussonderung aus dem Profanen und Zueignung an die Gottheit bilden auch die Grundlage aller Aussagen über die Heiligkeit von Menschen. Diese Aussagen sind mehrfach (im Leviticus) verbunden mit solchen von der Heiligkeit Gottes; nur soweit sich jene gesondert darstellen lassen, sollen sie zunächst in Betracht kommen und zwar zuerst, insoweit sie Heiligsein von besonderen Ständen oder für bestimmte Fälle von Einzelnen wie von der Gesammtheit des Volkes, dann insoweit sie es von ganz Israel hinsichtlich seines ständigen Zustandes aussagen oder fordern.

---

a) Es werden als heilig bestimmte Personen bezeichnet, welche aus der Menge Israel's ausgesondert sind, besonders die Priester und Leviten: II Chron. 23, 6 (קֹדֶשׁ); 35, 3. Esr. 8, 28 (an den beiden letzten Stellen »heilig dem Jahwe«: קְדוֹשִׁים לַה׳, קֹדֶשׁ לַה׳); Ps. 106, 16 (»Aaron, der Heilige Jahwe's« קְדוֹשׁ ה׳). Wenn Lev. 6, 11 gefordert wird, dass Jeder, welcher die hochheiligen Dinge anrührt, heilig sein soll (יִקְדָּשׁ), so muss damit nach der ersten Vershälfte: »Jeder Männliche unter den Söhnen Aaron's soll sie [die Mincha] essen«, priesterliche Abstammung gefordert sein; die gleiche Forderung des Heiligseins gilt für die Berührung des Sündopferfleisches (Lev. 6, 20), des Brandopferaltars (Ex. 29, 37) und der hochheiligen Geräthe überhaupt (Ex. 30, 29)[1]. Da also ‚heilig sein' und ‚Priester sein' identisch, bedeutet »heilige Fürsten« (שָׂרֵי קֹדֶשׁ) so viel als Priesterfürsten (Jes. 43, 28. I Chron. 24, 5; an letzter Stelle parallel mit »Gottesfürsten«). Dass die Priester ‚heilig' desshalb genannt wer-

---

1) Vgl. oben S. 54 Anmerk. 1.

den, weil sie aus der Gesammtheit Israel's heraus in ein besonderes Verhältniss zu Jahwe gestellt sind und darum ihm nahen dürfen, zeigt II Chron. 26, 18., wo die Söhne Aaron's im Gegensatze zu den Laien bezeichnet werden als »die zum Räuchern Geheiligten« (מְקֻדָּשִׁים); vgl. Ez. 48, 11. — Es ist ferner von einem Heiligen (קִדֵּשׁ), d. h. Weihen, der Aaroniden zum Priesterthume die Rede (Ex. 28, 3. 41; 29, 1. 33. 44; 30, 30; 40, 13. Lev. 8, 12. 30; vgl. I Sam. 7, 1), als von Jahwe selbst vollzogen dargestellt, »dass sie ihm Priester seien«, Ex. 29, 44. In Folge eines feierlichen Aktes der Besprengung mit Blut und Salbung mit Oel, d. h. der (Reinigung [?] und) Zueignung an Jahwe, werden Aaron und seine Söhne heilig (Ex. 29, 21: קָדַשׁ; vgl. Lev. 8, 30). — Dass auch hier mit der Heiligung eine Aussonderung nothwendig verbunden ist, zeigt I Chron. 23, 13: »Aaron wurde ausgesondert (וַיִּבָּדֵל), um ihn zu heiligen (לְהַקְדִּישׁוֹ)«.

Der Priester soll als eine heilige Person angesehen werden nach Lev. 21, 8: »Du sollst ihn heiligen (קִדַּשְׁתּוֹ); denn das Brod deines Gottes bringt er dar; heilig soll er dir sein (קָדֹשׁ יִהְיֶה־לָּךְ)«, d. h. der Priester soll gelten als Gottes Diener und ist als solcher unantastbar. Ebenso spricht Jes. 65, 5 ein in die Weihen des Götzendienstes Aufgenommener zu dem Uneingeweihten: »Rühre mich nicht an; denn ich bin dir heilig (קְדַשְׁתִּיךָ)«, d. h. ich bin unnahbar für dich.

Auch hier werden Grade der Heiligkeit unterschieden; die Aaroniden sind ein »Allerheiligstes« (I Chron. 23, 13), nämlich im Unterschiede von den Leviten, welche nur heilig sind, weil sie Gott nicht so nahe stehen als jene.

Das Nahen zu Jahwe, in dessen Nähe nichts Unreines kommen darf, legt den Priestern bestimmte Beobachtungen der Reinerhaltung auf. So kann an die Priester die Forderung gestellt werden, heilig zu sein: Lev. 21, 6 (קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם; וְהָיוּ קֹדֶשׁ), vgl. v. 1—5; nicht jene Beobachtungen machen sie heilig, sondern weil Jahwe dieselben fordert, erweisen sie sich dadurch als »ihrem Gott heilig«, d. h. ihm geweiht. Die Forderung be-

sagt also nichts Anderes als: sie sollen ihrem Gott gehören; das zeigt v. 7, wo dem Priester verboten wird, die Ehe mit einer Hure u. s. w., »denn heilig ist er seinem Gott« (קָדשׁ הוּא לֵאלֹהָיו).

Von dem Nasiräer heisst es, dass er alle Tage seiner Weihe (נִזְרוֹ) Jahwe heilig sein, d. h. ihm angehören soll (Num. 6, 5: לַיהוה קָדשׁ יִהְיֶה), indem er einen Theil seiner Person, sein Haupthaar, Jahwe zu eigen gibt, dasselbe desshalb unangetastet lässt vom Scheermesser. Das Heiligsein stellt ferner an ihn die Forderung, sich der Verunreinigung durch einen Todten zu enthalten (v. 6. 8), und die unvorsätzliche Verunreinigung macht eine erneuerte Weihung nothwendig (v. 11 [1]); aber diese Reinhaltung macht das Heiligsein nicht aus, ist nur eine Folge desselben.

Heilig ist die Erstgeburt (die menschliche wie die von Thieren): man soll sie Jahwe heiligen (קדשׁ Ex. 13, 2); Jahwe hat sie geheiligt (הקדישׁ: Num. 3, 13; 8, 17). Dass diese Heiligung nichts Anderes bedeutet als eine Erklärung zu Jahwe's Eigenthum, zeigt Ex. 13, 2. Num. 3, 13 das hinzugefügte: »mein ist sie« und Num. 3, 13; 8, 17 die Begründung dieses Anspruchs als einer Rechtsforderung durch Berufung auf die Verschonung der israelitischen Erstgeburt in Aegypten bei Vertilgung der ägyptischen; vgl. Ex. 22, 28 f., wo nicht von Heiligung der Erstgeburt die Rede ist, sondern statt dessen gesagt wird: »Du sollst sie mir geben«.

Jeder, welcher in ein besonders nahes Verhältniss zu Jahwe gestellt worden, ist von ihm geheiligt; so sagt Jahwe dem Jeremia: »Ich habe dich geheiligt, ehe du hervorgingst aus dem Mutterleibe« (Jer. 1, 5: הִקְדַּשְׁתִּיךָ), d. h. zu meinem Propheten erkoren, parallel mit: »Ich habe dich erkannt, ehe ich dich bildete im Mutterschoosse«; die Vollziehung der Aneignung des Propheten

1) Man könnte hier קדשׁ verstehen wollen in dem Sinne von ‚reinigen'; allein unmittelbar vorher war die Rede von Entsündigung durch Opfer; daneben wird קדשׁ vielmehr bedeuten: ‚von neuem weihen', d. h. von neuem zum Eigenthum Jahwe's erklären.

wird v. 9 beschrieben, wo Jahwe seinen Mund anrührt und seine Worte ihm in den Mund legt[1].

An einigen Stellen, wo von einer Heiligung bei besonderer Veranlassung die Rede, ist unter dem Heiligen (קִדֵּשׁ) oder Sichheiligen (הִתְקַדֵּשׁ) deutlich ein Reinigen zu verstehen; allein der Zweck dieser Reinigungen ist immer ein religiöser; es sind Lustrationen, welche vorgenommen werden, um fähig zu machen sei es zu speciellem gottesdienstlichem Verkehre mit Jahwe, sei es zu dem Verkehre, in welchem der Israelit allezeit mit Jahwe stehen soll, welcher aber durch augenblickliche Verunreinigung unmöglich gemacht worden war. Die Reinigung ist auch hier nur nothwendige Voraussetzung des Heiligseins, so dass das Heiligmachen das Reinigen einschliesst — so in der Forderung der Heiligung des Volkes bei der Herabfahrt Jahwe's auf den Sinai Ex. 19, 10 f.: »Und es sprach Jahwe zu Mose: gehe zu dem Volk und heilige sie heute und morgen, und sie sollen waschen ihre Gewänder und sollen bereit sein auf den dritten Tag; denn am dritten Tage wird herabfahren Jahwe vor den Augen des ganzen Volkes auf den Berg Sinai« (vgl. die Heiligung in der Ausführung des Befehls v. 14); zum Heiligmachen — das ergibt sich hieraus — gehört das Reinigen, aber dass in dem Reinsein das Heiligsein bestehe, besagt die Stelle nicht. Ebenso Num. 11, 18. Jos. 3, 5; 7, 13: התקדש bedeutet hier: ,sich in den Zustand eines קָדוֹשׁ versetzen', wozu wieder das Sichreinigen erforderlich ist. Aehnliche Lustrationen als Bereitung zu einer gottesdienstlichen Handlung sind gemeint mit dem Sichheiligen des Volkes oder Einzelner in Anlass eines religiösen Festes (I Sam. 16, 5. II Chron. 30, 17[2]). Um Lustrationen in dem-

1) Die Heiligung von Personen durch Jahwe, von welcher Jer. 12, 3 die Rede ist, kommt hier gar nicht in Betracht; der Ausdruck ist offenbar entlehnt in übertragenem Sinne aus der Cultussprache. Es wird zu übersetzen sein mit Graf: »Reisse sie weg wie Schafe zum Schlachten, weihe sie zum Tage des Erwürgens«, was erklärt wird: »wie man die Thiere zum Opfer weiht«; schwerlich: »weihe sie dem Tage des Erwürgens« wie unser: ,dem Untergang weihen'; der Parallelismus mit לְטִבְחָה »zur Schlachtung« ist gegen diese zweite Uebersetzung kaum entscheidend, wohl aber, dass הקדיש sonst nur bedeutet: ,Jahwe übergeben'.

2) Wenn an letzter Stelle Diejenigen, welche sich nicht geheiligt hatten, als

selben Sinne handelt es sich in den Aussagen von einem Sich-heiligen der Priester und Leviten zum Zweck gottesdienstlicher Handlungen (I Chron. 15, 12. 14. II Chron. 5, 11; 29, 5. 34; 30, 3. 15. 24; 35, 6; vgl. Ex. 19, 22), während doch unter einem andern Gesichtspunkt Priester und Leviten als solche קְדוֹשִׁים sind. Auch mit Bezug auf heidnische Bräuche wird Jes. 66, 17 »sich heiligen« gebraucht in dem Sinne: ‚religiöse Feiern vornehmen' oder ‚sich zu solchen bereiten' — doch nicht als zusammenfallend mit der Vornahme der Reinigung, deren daneben gedacht wird: »welche sich heiligen und sich reinigen (מִטַּהֲרִים) in den Gärten«. — Wenn Hiob, nachdem die Tage des Gelages bei seinen Söhnen die Runde gemacht haben, sie heiligt (Hio. 1, 5), so ist hier allerdings deutlich ein Reinigen gemeint (LXX: ἐκαθάριζεν); denn als Grund seines Verfahrens wird angegeben seine Befürchtung: sie »möchten sich versündigt haben«; allein diese Reinigung hat — das dürfen wir nach dem Bisherigen voraussetzen — zum Zweck, sie wieder gottwohlgefällig zu machen, so beschaffen, dass sie als Gottes Eigenthum, als קְדוֹשִׁים, gelten können und als solche im Gottesdienste sich Gott nahen dürfen. — Aehnlich wird es sich verhalten mit II Sam. 11, 4., wo התקדשׁ deutlich ein Reinigen bezeichnet: Bathseba »heiligte sich von ihrer Unreinheit« (der durch den Beischlaf zugezogenen); auch hier wird an eine religiöse Cäremonie zu denken sein, durch welche die unrein Gewesene wieder befähigt ward, sich Gott zu nahen. — In der schwierigen Stelle I Sam. 21, 6 scheinen die Leiber (»Gefässe«) der Knappen David's als קֹדֶשׁ bezeichnet zu sein, insofern sie sich geschlechtlichen Umgangs enthalten haben; wenn hier also 'ק geradezu von der physischen Reinheit gebraucht ist, so kommt diese doch auch hier nur in Betracht, insofern sie Voraussetzung ist für die Berührung einer gottgeweihten Sache, nämlich der Schaubrode[1]. — Ueberall —

לֹא טָהוֹר bezeichnet werden, so ergibt sich, dass התקדשׁ Herstellung der Reinheit einschliesst.

1) V. 5 hat der Priester dem mit seinen Knappen Brod begehrenden David erklärt, es sei kein gemeines (חֹל) Brod vorhanden, sondern nur heiliges (קֹדֶשׁ) —

so müssen wir nach der Mehrzahl dieser Stellen urtheilen — bezeichnet hier קֹדֶשׁ nicht die physische (oder sittliche) Reinheit als solche, sondern insofern sie Voraussetzung des Verkehrs mit der Gottheit ist: 'ק ist nichts Anderes als der Zustand des durch gottesdienstlichen Verkehr in Gemeinschaft mit Gott Stehenden, und diese Stellen, welche von besonderen Veranlassungen der Heiligung handeln, unterscheiden sich von den vorher besprochenen Aussagen nur dadurch, dass sie auf die Bedingungen jenes Verkehrs Bezug nehmen.

Es seien hier einige Aussagen angereiht, in welchen es sich nicht direct um Heiligung der Menschen, sondern eines von solchen ausgehenden Aktes handelt. — Wenn II Kön. 10, 20. Joe. 2, 16 von Heiligung (קִדֵּשׁ) einer Versammlung die Rede ist, so ist an beiden Stellen Berufung einer gottesdienstlichen Versammlung gemeint: an der ersten handelt es sich um eine Festfeier für den Baal; an der zweiten ist die religiöse Bedeutung deutlich durch das v. 15 vorausgeschickte: »heiligt ein Fasten« (ebenso Joe. 1, 14), da das Fasten immer gottesdienstliche Bedeutung hat.

Aus diesem Gebrauche von קִדֵּשׁ קָהָל oder 'ק עֲצָרָה und 'ק צוֹם ist deutlich, dass auch in dem analogen Ausdruck 'ק מִלְחָמָה (Joe. 4, 9. Mich. 3, 5. Jer. 6, 4) von einer religiösen Weihe des Krieges die Rede sein wird: קִדֵּשׁ wird ebensowenig hier als dort bedeuten: ‚aussondern' = ‚als etwas Neues hervortreten lassen, anfangen'[1], sondern muss sich beziehen auf gottesdienstliche Wei-

nämlich Schaubrode; wenn sich doch nur die Knappen vom Weibe enthalten hätten! (dann könnte er ihnen etwa das Brod geben). Darauf antwortet v. 6 David, sie hätten sich vom Weibe enthalten seit ehegestern: »Als ich auszog, da waren die Gefässe der Knappen [= Leiber? oder zu corrigiren כל־הנערים?] heilig [קֹדֶשׁ — deutlich also besteht hier die Heiligkeit in physischer Reinheit], und doch war dieser Weg ein profaner [חֹל — nämlich der des Auszugs zum Kampfe]; wie viel mehr ist man heute heilig [יִקְדַּשׁ — nämlich beim Gang ins Heiligthum] am Gefäss [Leibe]«. So mit geringer Modification Ewald (Geschichte des Volkes Israel Bd. III, 3. Aufl. 1866 S. 114 f.), anders Thenius z. d. St. Wie dem geschlechtlichen Umgang eine verunheiligende, so scheint hier dem Nahen zu dem gottgeweihten Ort eine heiligende Wirkung zugeschrieben.

1) So v. Hofmann S. 83: חדשׁ und קדשׁ »bezeichnen ein Anderssein, jene

hen, welchen die in den Krieg Ausrückenden sich unterzogen. Weil solche Weihen wohl **jeden** Krieg einleiteten (vgl. I Sam. 7, 8 f.), kommt es gar nicht in Betracht, ob da, wo dieser Ausdruck sich findet, überall von einem im Namen **Jahwe's** geführten Kriege die Rede sei[1]. Dass der Ausdruck nicht den **Krieg** als geheiligten bezeichnet, sondern sich auf Weihung der kriegführenden Personen bezieht, zeigen die Stellen Jer. 22, 7: »Ich habe geheiligt (קִדַּשְׁתִּי) wider dich Verderber, Mann und Rüstung«; c. 51, 27: »Erhebt Panier im Lande, stosst in die Posaune unter den Völkern; heiligt (קַדְּשׁוּ) wider sie Völker« (ebens. v. 28) und am deutlichsten Zeph. 1, 7: »Bestellt hat Jahwe ein Opfer, hat geheiligt (הִקְדִּישׁ) seine Geladenen«; die Geladenen sind Diejenigen, welche in Jahwe's Auftrag über Jakob verderbenden Krieg bringen sollen, und das Heiligende sind eben die Opfer, zu welchen sie vor dem Beginn des Krieges geladen werden. Solche zum Kriege Geladene sind die »Geheiligten« Jahwe's Jes. 13, 3: »Ich habe aufgeboten meine Geheiligten (מְקֻדָּשָׁי); auch habe ich gerufen meine Helden für meinen Zorn [um ihn auszurichten]«.

In dem specifischen Sinne: ‚den Verfall zum Eigenthum des Heiligthums bewirken', entsprechend קָדֵשׁ in der Bedeutung: ‚dem Heiligthum verfallen'[2], scheint קִדֵּשׁ gebraucht zu sein Ez. 44, 19. Wenn hier von der Heiligung des Volkes durch die Priester vermittelst der Berührung ihrer Gewänder die Rede ist, so kann nicht an Reinigung gedacht werden; denn nicht als zu Erstrebendes, sondern vielmehr als zu Vermeidendes ist diese Heiligung

---

»[Wurzel] im Gegensatze zu dem, was bis dahin gewesen, diese im Gegensatze »zu dem, was gemeinhin ist« — was vollständig richtig wäre, wenn dabei festgehalten würde, dass קדשׁ lediglich auf religiösem Gebiet vorkommt, also nicht das Anfangen des Krieges als des Aussergewöhnlichen im Gegensatze zu dem Frieden als dem Gewöhnlichen bezeichnen kann. Ob in diesem Sinne auch **Hitzig's** Uebersetzung (zu Joel 4, 9): »Krieg ansagen«, »Völker aufbieten« zu verstehen ist?

1) Mich. 3, 5 steht: »einen Krieg heiligen« von einer Bekämpfung, welche, anstatt im Dienste Jahwe's zu stehen, vielmehr gegen ihn gerichtet ist. Indess könnte diese Bekämpfung etwa mit **Keil** zu verstehen sein von religiöser Bekämpfung im Sinne der falschen Propheten = »die Rache Gottes ankündigen«.

2) Von Sachen, s. oben S. 54.

dargestellt: die Priester sollen ihre Amtskleidung ablegen in den Priestergemächern, »damit sie nicht das Volk heiligen durch ihre Gewänder«, d. h. entweder damit sie nicht den Anheimfall des Volkes als Sklaven an das Heiligthum bewirken, oder auch etwa: damit sie nicht durch Heiligung dem Volke die den heiligen Personen geltenden drückenden Reinigkeitsbeobachtungen auferlegen[1]. Ebenso hat nach Ez. 46, 20 die Berührung des Volkes mit dem Schuldopfer und Sündopfer wie mit der Mincha durch die Priester Heiligung desselben zur Folge.

Wenn II Kön. 4, 9 das Weib von Sunem den Propheten Elisa »einen Mann Gottes, einen heiligen« nennt, so wird der zweite Ausdruck, dem ersten entsprechend, besagen: ‚ein Gott geweihter, im Dienste Gottes stehender' (vgl. Ps. 106, 16), wobei zweifelhaft bleibt, ob sich damit die Vorstellung des ‚Frommen' verbindet.

---

b) Nicht nur von bestimmten dem Cultus dienenden Personen oder vom Volke Israel wie auch von einzelnen Israeliten, sofern sie sich zeitweise religiösen Weihungen unterziehen, sondern auch von ganz Israel als dem Volke Jahwe's mit Bezug auf seinen ständigen Zustand wird Heiligsein ausgesagt oder gefordert. Israel wird genannt: »dein heiliges Volk« (Jes. 63, 18: ע' קָדְשֶׁךָ) »der heilige Same« (Esr. 9, 2: ז' הַקֹּדֶשׁ), »Volk der Heiligen« (Dan. 8, 24: ע' קְדֹשִׁים, vgl. »heiliges Volk« ע' קֹדֶשׁ Dan. 12, 7) oder: »die Heiligen« (Dan. 7, 21 f.: קַדִּישִׁין), »die Heiligen des Höchsten« (Dan. 7, 18. 22. 25), »Volk der Heiligen des Höchsten« (Dan. 7, 27), »heiliger Bund« (Dan. 11, 28. 30: בְּרִית קֹדֶשׁ, weil Israel mit Gott im Bundesverhältnisse steht)[2]. — Ob Ps. 16, 3 mit den

---

1) In letzterem Sinne Hitzig und Keil z. d. St.

2) Da im B. Daniel (c. 8, 10) die Israeliten als Sterne dargestellt werden (vgl. auch c. 12, 3), doch wohl in dem Sinne, dass sie glänzend rein seien (vgl. Hio. 25, 5; 15, 15) im Gegensatz zu den unreinen Heiden (s. Hitzig zu Dan. 8, 10), so liegt es nahe, zu vermuthen, dass der Verfasser auch mit der Bezeichnung Israel's als des Volkes der Heiligen ihm eine höhere ethische Stellung den andern Völkern gegenüber zuweisen wollte; diese aber hat Israel in seiner Eigen-

Heiligen, an welchen der Psalmist Gefallen findet, und Ps. 34, 10 mit »seinen [Gottes] Heiligen«, welche zur Furcht Jahwe's aufgefordert werden, die Israeliten überhaupt gemeint seien oder nur die Frommen in Israel als zu Jahwe in einem besondern Eigenthumsverhältnisse stehend, lässt sich nicht entscheiden; jedesfalls aber ist Ps. 34, 10 in dieser Bezeichnung nur die Zugehörigkeit zu Jahwe ausgesprochen, nicht sittliche Vollkommenheit, denn den Vollkommenen gegenüber bedurfte es nicht der Aufforderung zur Gottesfurcht.

Die Meinung der Bezeichnung Israel's als eines heiligen Volkes ist deutlich zu ersehen aus Jer. 2, 3: »Israel ist dem Jahwe ein Heiligthum (קֹדֶשׁ)« parallel mit: »es ist sein Erstlingsertrag«; wie die Erstlinge der Ernte Jahwe zukommen, so eignet ihm unter den Völkern Israel. Darum schliesst sich an diese Aussage die andere, dass büssen müssen Diejenigen, welche Israel verzehren, desshalb nämlich, weil sie sich an einem Gegenstande vergreifen, welcher Jahwe gehört. Israel ist zum Heiligthum Jahwe's (קָדְשׁוֹ) geworden damals, als Jahwe durch die Ausführung aus Aegypten sich das Eigenthumsrecht an das von ihm erlöste Volk erwarb (Ps. 114, 1 f.): »Als Israel aus Aegypten zog . . ., ward Juda zu seinem Heiligthum, Israel sein Reich«; der Parallelismus mit »Reich«, d. h. Herrschaftsgebiet, zeigt unzweideutig, dass Juda mit קָדְשׁוֹ als Jahwe's Eigenthum bezeichnet wird. In eben diesem Sinne wird die Verunreinigung Juda's durch Ehen mit heidnischen Weibern Mal. 2, 11 »eine Entweihung des Heiligthums (קֹדֶשׁ) Jahwe's, welches er lieb hat«, d. i. eben Juda's, genannt: die Aufnahme der »Tochter eines fremden Gottes« in die Gemeinschaft Juda's ist eine Aufhebung der Heiligkeit des ganzen Volkes, d. h.

---

schaft als Gottesvolk. — Andererseits gilt der Götzendienst, weil bildlich als Hurerei dargestellt und thatsächlich mit solcher verbunden als verunreinigend (vgl. Studien I, S. 106 Anmerk. 2); daher טֻמְאַת הַגּוֹיִם Esr. 6, 21; 9, 11., und so ist Am. 7, 17 mit dem »unreinen Lande« heidnisches Land gemeint. Es wird also ‚unrein sein' = ‚den Götzen angehören' Gegensatz zu ‚heilig sein' = ‚Jahwe angehören'. — Uebrigens wird in B. Dan. »Volk der Heiligen« = wahres Israel sein.

des Eigenthumsverhältnisses, in welchem dasselbe in seiner Totalität zu Jahwe stehen soll. Gegensatz zum Heiligsein des Volkes (speciell der Priester) ist darum das Verworfenwerden desselben durch Jahwe (Jes. 43, 28).

Diese Bedeutung der Heiligkeit Israel's wird bestätigt durch eine Reihe von Stellen, welche sich von der einfachen Aussage des Eigenthumsverhältnisses dadurch unterscheiden, dass bestimmte Bedingungen für das Bestehen dieses Verhältnisses aufgestellt werden. Nach Ex. 19, 6: »Ihr sollt mir sein ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk (גּוֹי קָדוֹשׁ)«, soll Israel in seiner Gesammtheit zu Jahwe in priesterlichem Verhältnisse stehen und insofern heilig sein. Unter den Heiden hiessen Einzelne, in besonderer Weise der Gottheit Zugeeignete Ḳedeschen; in Israel ist kein Unterschied, alle Angehörigen dieses Volkes sind Eigenthum der Gottheit. Dass hier in ק׳ der Begriff des Eigenthums liegt, geht hervor aus den unmittelbar voranstehenden Worten v. 5: »Und jetzt, wenn ihr wohl höret auf meine Stimme und meinen Bund bewahret, so sollt ihr mir ein Besitzthum (סְגֻלָּה) sein aus allen Völkern; denn mein ist die ganze Erde«; v. 6 ist Fortsetzung dieser Verheissung, der Zusage der Zugehörigkeit an Jahwe; denn das Priesterthum Israel's ist nicht Pflicht, sondern Vorrecht; es wird desshalb auch in den Worten: »Ihr sollt mir ein heiliges Volk sein« nicht sowohl Forderung liegen als Verheissung oder doch beides zugleich, die Zusage der Zugehörigkeit und die Forderung der Erweisung dieser Zugehörigkeit, deren Aeusserung sich ergibt aus der v. 5 vorangestellten Bedingung: Gehorsam und Treue gegen Jahwe. Jedesfalls aber ist auch hier קָדוֹשׁ nichts Anderes als Bezeichnung eines Verhältnisses, welches jedoch ohne eine bestimmte Beschaffenheit des in diesem Verhältnisse Stehenden nicht denkbar. Man wende nicht ein, dass ja die ganze Erde Eigenthum Jahwe's (v. 5) »und darum doch nicht heilig sei« (Keil); denn nach v. 5 gehört zwar die ganze Erde Jahwe, aber Israel allein unter allen Völkern soll Jahwe's סְגֻלָּה sein. Es ist also hier von einem sonderlichen Eigenthumsverhältniss die Rede, welches

sich deckt mit der priesterlichen Stellung, d. h. mit der Befugniss, der Gottheit zu nahen. — Etwas Anderes als das Gotteseigenthum bezeichnet 'ק auch nicht Deut. 7, 6., wo auf die Forderung, die Götzenaltäre und Götzenbilder zu zerbrechen, die Aussage folgt: »denn ein heiliges Volk bist du Jahwe (עַם קָדוֹשׁ לַה'), deinem Gott; dich hat erwählt Jahwe, dein Gott, dass du ihm seiest zu einem Volk des Eigenthums aus allen Völkern, welche auf der Erdfläche sind«; mit Israel's Heiligsein wird hier begründet, dass es sich nicht fremden Göttern zu eigen geben darf; jenes bezeichnet also seine Zugehörigkeit zu Jahwe. Ebenso dienen Deut. 14, 2 dieselben Worte: »denn ein heiliges Volk bist du Jahwe, deinem Gott u. s. w.« zur Begründung des (v. 1) vorausgehenden Verbotes, körperliche Entstellungen (nach heidnischer Weise) als Trauerzeichen an sich vorzunehmen, ein Verbot, welches lediglich die Bedeutung hat, Israel solle sich nicht geberden wie die Angehörigen fremder Gottheiten (vgl. Lev. 21, 5 f.). — Wenn Deut. 14, 21 die Worte: »denn ein heiliges Volk bist du Jahwe, deinem Gott« als Grund angeführt werden für das Verbot, ein gefallenes Thier zu essen, so ist dieses Essen als verunreinigendes gemeint, welches an Denjenigen nicht gefunden werden darf, welche Jahwe's Eigenthum sind. — Wenn auch nicht so deutlich als in den zunächst angeführten, ist doch das Eigenthumsverhältniss durch קָדוֹשׁ nicht minder ausgedrückt in zwei weiteren deuteronomischen Stellen, Deut. 26, 19: »Jahwe hat heute dich zusagen lassen ..., dass er dich mache erhaben über alle Völker, welche er gemacht hat, zu Preis und Ruhm und Herrlichkeit und dass du seiest ein Volk heilig Jahwe, deinem Gott, wie er geredet hat« und Deut. 28, 9: »Herstellen wird dich Jahwe sich zu einem heiligen Volke, wie er dir zugeschworen hat, wenn du bewahrst die Gebote Jahwe's, deines Gottes, und in seinen Wegen wandelst«. An letzterer Stelle ist noch deutlicher als Ex. 19, 5 f. als Bedingung des Heiligseins der Gehorsam genannt, welcher also nicht direct mit dem Heiligsein zusammenfällt. Deut. 26, 19 zeigen die Ausdrücke: »erhaben (עֶלְיוֹן), zu Preis und Ruhm und

Herrlichkeit«, dass auch in der Anwendung des Heiligkeitsbegriffes auf Personen die Vorstellung des Vorzüglichen, über das Gewöhnliche Erhabenen sich damit verbindet. Eine Vergleichung dieses Verses mit dem vorhergehenden ergibt ferner, dass einerseits Eigenthumsvolk und herrliches Volk, andererseits Volk, welches die Gebote Jahwe's bewahrt, und Volk, welches heilig ist, in Parallelismus stehen, woraus wieder nur die Erweisung des Heiligseins im Bewahren der Gebote sich ergibt.

Die Annahme verschiedener Grade des Heiligseins mit Bezug auf die Heiligkeit Gesammtisrael's und die der Priester, zeigt sich in der Erzählung von der Auflehnung der Korachiten wider Mose und Aaron, wenn sie, da »die ganze Gemeinde aus Heiligen (קְדשִׁים) bestehe und in ihrer Mitte Jahwe sei [wodurch sie eben heilig ist]«, den Anspruch der Aaroniden auf Heiligkeit als Ueberhebung bezeichnen (Num. 16, 3) und darauf Mose antwortet (v. 5): »Morgen, da wird Jahwe kund thun, wer ihm gehöre (אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ) und wer heilig sei (וְאֶת־הַקָּדוֹשׁ) und wird ihn zu sich hinzutreten lassen, und welchen er erwählt, den wird er zu sich hinzutreten lassen« (vgl. v. 7: »der Mann, welchen Jahwe erwählt, der ist der Heilige«).

Auch in den prophetischen Verheissungen, welche dem Israel der Endzeit Heiligkeit in Aussicht stellen, liegt zunächst nichts Anderes als die Verkündigung, dass das Volk dann vollständig Jahwe angehören werde, so wenn Jes. 6, 13 der Rest Israel's genannt wird »heiliger Same« (ז' קֹדֶשׁ) oder Jes. 62, 12: »das heilige Volk« (ע' הַקֹּדֶשׁ) — an letzter Stelle parallel mit: »Erlöste Jahwe's« und mit: »gesuchte, nicht verlassene Stadt«: aus dem Eigenthumsverhältniss nämlich ergibt sich, dass Jahwe dem Volke Schutz und Schirm gewährt. Es tritt jedoch an einer andern Stelle der jedesfalls auch hier eingeschlossene Gedanke deutlich hervor, dass Voraussetzung wie Erweisung jenes künftigen Heiligseins die Makellosigkeit Israel's sein wird. Wenn nämlich Jes. 4, 3 verheissen wird: »Und es wird geschehen, der Uebrigbleibende auf Zion und und der Ueberlebende in Jerusalem, heilig wird man ihn nennen,

Jeden, der aufgeschrieben ist zum Leben in Jerusalem«, so zeigt die Hinzufügung v. 4: ebendann werde der Herr abwaschen den Schmutz der Töchter Zion's, dass jenes Eigenthumsverhältniss nicht ohne Beseitigung der (sittlichen) Unreinheit denkbar sei. Es darf hier noch eine Stelle in Betracht kommen, obgleich sie nicht direct von der Heiligkeit des zukünftigen Volkes Israel redet: nach Sach. 14, 20 f. wird in dem wiederhergestellten Juda »heilig dem Jahwe« (קֹדֶשׁ לַה') auf den Schellen der Rosse stehen und jeder Topf in Juda heilig sein Jahwe Zebaoth (קֹדֶשׁ לַה'), womit nicht sowohl ein neues Verhältniss der genannten Sachen zu Jahwe als die vollkommene Zueignung des Volkes in allen seinen Bestandtheilen an Jahwe ausgesagt werden soll, auf deren Grund das künftige Israel Alles zum Dienste Jahwe's verwerthen wird, auch was in der Gegenwart wie das zum Kriege gebrauchte Ross solchem Dienst zu widerstreiten scheint[1].

Heiligkeit wird jedoch nicht nur von Israel ausgesagt als ein vorliegender oder in Zukunft eintretender Zustand, sondern es findet sich im Pentateuch auch die Forderung des Heiligseins an ganz Israel, nicht nur mit Bezug auf bestimmte religiöse Handlungen[2], sondern hinsichtlich seines ständigen Zustandes. Diese

---

1) Die Stellen Sach. 8, 3 und Jer. 31, 23., wo für die Endzeit dem Berge Zion (oder ganz Jerusalem) die Bezeichnung: ‚heiliger Berg' beigelegt wird, gehören nicht hierher, denn sie wollen nicht besagen, dass der Berg alsdann heilig sein werde durch die Stellung der auf ihm und um ihn Wohnenden zu Jahwe, sondern vielmehr, dass er alsdann wieder oder in vollkommener Weise Stätte der göttlichen Gegenwart sein werde. Man könnte allerdings für Sach. 8, 3 zu einer andern Erklärung geneigt sein, da hier jene Bezeichnung des Berges parallel steht mit dem neuen Namen Jerusalem's: »Stadt der Treue (אֱמֶת)«, worin auf den ersten Blick von der Treue seiner Bewohner die Rede zu sein scheint, so dass dann der Parallelismus nahe legen würde, auch die Heiligkeit des Berges auf die Bewohner zu deuten. Allein das zukünftige Jerusalem heisst »Stadt der Treue«, weil Jahwe ihr Treue erweist (vgl. Jer. 31, 23: נְוֵה־צֶדֶק »Wohnung des Heils«). In den Worten: »Zurückwenden werde ich mich zum Zion und werde wohnen in Jerusalem's Mitte, und es wird genannt werden Jerusalem: ‚die Stadt der Treue' und der Berg Jahwe's der Heerschaaren: ‚der heilige Berg'« entspricht der Name »Stadt der Treue« der Rückwendung Jahwe's und »heiliger Berg« seinem Wohnen in Jerusalem.

2) Vgl. oben S. 64.

Forderung kann nach dem bisher Beobachteten sich nur beziehen auf Enthaltung von allem Unreinen, womit behaftet die Verehrer Jahwe's nicht vor ihn treten dürfen, überhaupt auf Beobachtung aller jener Gebote, welche Jahwe seinen Dienern auferlegt. Es liegt hier also vor die Forderung des Erweises als gottgehörende Menschen, und etwas Anderes als Verhältnissbegriff ist zunächst קֹדֶשׁ auch hier nicht[1]. Die Forderung des Heiligseins, welche wir vielleicht neben der Verheissung schon Ex. 19, 6 anzuerkennen hatten[2], stellt Jahwe Ex. 22, 30: »Heilige Männer (אַנְשֵׁי־קֹדֶשׁ) sollt ihr mir sein und auf dem Felde zerrissenes Fleisch sollt ihr nicht essen; dem Hunde sollt ihr es hinwerfen«; das zerrissene Fleisch verunreinigt; die Israeliten, welche Jahwe heilig sein sollen, müssen sich dessen enthalten; diese Enthaltung ist auch hier nur Erweisung des Heiligseins (vgl. Deut. 14, 21[3]). Ebenso verhält es sich mit der Forderung, die Zizith zu tragen Num. 15, 40: »auf dass ihr gedenket und thut alle meine Gebote und heilig (קְדֹשִׁים) seid euerm Gott«; auch hier bezeichnet »heilig« die Zugehörigkeit zu Jahwe, wie aus dem Dativ לאלהיכם und aus dem unmittelbar (v. 41) Folgenden: »Ich bin Jahwe, euer Gott, welcher euch ausgeführt hat aus dem Lande Aegypten, dass ich euer Gott wäre« hervorgeht; diese Zugehörigkeit hat sich zu erweisen in der Befolgung der Gebote.

Weil also ‚heilig sein‘ Leistung des Gehorsams, nach dem Gesetz insbesondere Bewahrung des Reinseins voraussetzt, so können diese Bedingungen der Zugehörigkeit zu Jahwe geradezu bezeichnet werden durch den Ausdruck היה קדוש. Dies geht am deutlichsten hervor aus der Begründung der Verpflichtung Israel's zur Heiligkeit durch die im Pentateuch und bei Ezechiel öfters vorkommenden Worte Jahwe's: »Ich bin Jahwe, der euch heiligt« (אני יהוה מְקַדִּשְׁכֶם); mit Nothwendigkeit muss die Forderung Jahwe's an Israel: ‚Ihr sollt Jahwe's Eigenthum sein, weil ich

---

1) Vgl. hinsichtlich der Priester Lev. 21, 6., s. oben S. 62 f.
2) S. oben S. 70. 3) S. oben S. 71.

(Jahwe) euch mir zum Eigenthum gemacht habe' den Sinn haben: ‚Ihr sollt euch als Jahwe's Eigenthum erweisen u. s. w.' Es seien bei diesem Anlass die Belegstellen für die Formel: »Ich bin Jahwe der Heiligende« *überhaupt* besprochen, auch jene, welche nicht die Forderung des Heiligseins an Gesammtisrael begründen. Die Bedeutung jener Worte ergibt sich aus Ex. 31, 13: »Meine Sabbathe sollt ihr bewahren; denn ein Zeichen ist er zwischen mir und euch in euern Geschlechtern, zu wissen, dass ich Jahwe bin, der euch heiligt« (ebenso Ez. 20, 12), wozu *Knobel* das Richtige bemerkt hat: der Sabbath »ist ein Zeichen des zwischen Je»hova und Israel bestehenden . . . Bundes. Daran soll man »erkennen, dass Jehova der Weiher, Heiliger der Israeliten ist, »d. h. dass er es ist, welcher *ihnen ihre religiöse Stellung* »*gegeben und sie zum Gottesvolke geweiht hat* (19, 6)«. Ebenso deutlich heisst Ez. 37, 27 f. Jahwe der Israel Heiligende als Derjenige, welcher Israel zu seinem Eigenthumsvolke gemacht hat, wofür ein Beweis ist das Bestehen seiner Wohnstätte in Israel's Mitte: »Es soll meine Wohnung bei ihnen sein, und ich will ihnen Gott und sie sollen mir ein Volk sein, und erkennen werden die Heiden, dass ich Jahwe bin, welcher Israel heiligt, wenn mein Heiligthum in ihrer Mitte sein wird in Ewigkeit«. — Als Begründung der Forderung des *Heiligseins* in dem oben angegebenen Sinne dient die Heiligung durch Jahwe nur einmal Lev. 20, 7 f.: »Ihr sollt euch heiligen und heilig sein (וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים); denn ich bin Jahwe, euer Gott, und ihr sollt bewahren meine Gebote und sie thun; ich bin Jahwe, der euch heiligt«; vgl. Lev. 21, 8[1]; 22, 31 f. In demselben Sinne wird Lev. 21, 15 von dem Hohenpriester verlangt Reinerhaltung seiner Nachkommenschaft durch Eingehung nur einer solchen Ehe, welche Jahwe ihm gestattet, weil Jahwe der ihn Heiligende ist, d. h. Derjenige, welcher ihn sich in ausserordentlicher Weise zum Eigenthum erkoren, so dass ihm als Eigner es zusteht, des Hohenpriesters Lebens-

1) S. darüber unten 3, c.)

regeln zu bestimmen. Ebenso werden Lev. 22, 9. 16 die von Jahwe den Priestern überhaupt gestellten Verhaltungsmassregeln begründet durch: »Ich bin Jahwe, der sie heiligt«. — Dass hier überall mit מְקַדֵּשׁ nicht bezeichnet sei die Mittheilung oder auch Forderung einer *sittlichen Beschaffenheit*, ergibt sich daraus, dass jene Formel auch auf Sachen Anwendung findet, indem Lev. 21, 23 Jahwe sich bezeichnet als Denjenigen, welcher seine »Heiligthümer« (Debir der Stiftshütte und Altar) geheiligt, d. h. zu seinem Eigenthum gemacht hat[1], wesshalb es ihm zusteht, dem mit einem Makel behafteten Priester das Nahen zu denselben, welches sie entweihen würde, zu verwehren. Es kann aber ebensowenig in jener Formel direct Mittheilung oder Forderung *physischer Reinheit* ausgesagt sein: Lev. 22, 3 ff. werden die Verbote der Entweihung der Heiligthümer durch einen mit Unreinheit (von einem Todten u. s. w.) behafteten Priester abgeschlossen (v. 9) mit der Aussage, Jahwe sei der die Priester Heiligende, also steht auch der zeitweilig verunreinigte Priester im Verhältnisse der Heiligkeit zu Jahwe und dies Verhältniss legt ihm lediglich auf, während seiner Verunreinigung, weil Jahwe, dem er eignet, dies fordert, nichts Heiliges zu berühren[2]. — An allen diesen Stellen ist קִדֵּשׁ synonym mit בָּחַר von der Erwählung Israel's zu Jahwe's Eigenthum.

Für sämmtliche bisher besprochenen Stellen genügt die Erklärung von קָדוֹשׁ als Verhältnissbegriff[3]. Da aber die Heiligkeit

---

1) Das Suffix in מקדשׁם muss sich auf die מִקְדָּשִׁים beziehen, nicht etwa auf die Priester, da von diesen nicht im Plural die Rede war; andernfalls müsste nach Lev. 22, 9 erklärt werden.

2) Allerdings ist v. 8 von solchen Verunreinigungen die Rede, welche dem Priester (wie jedem Israeliten) absolut verboten sind; aber v. 9 kann sich nicht nur auf diese unmittelbar vorhergehende Forderung beziehen, sondern bringt deutlich die gesammten vorausstehenden Forderungen zum Abschluss: nicht darin also erweist sich, dass die Priester Solche sind, welche Jahwe geheiligt hat, dass sie sich überhaupt jeder Verunreinigung enthalten, sondern darin, dass sie »hüten die Hut Jahwe's«, d. h. Alles von ihm Vorgeschriebene beobachten, so auch für den Fall der nicht zu vermeidenden Verunreinigung die alsdann vorgeschriebene Enthaltung von Cultushandlungen.

3) Wenn Ps. 134, 2 zu übersetzen wäre: »Hebet empor euere Hände in

als Zugehörigkeit zu Jahwe sich erweist in der Beobachtung der von ihm aufgestellten Vorschriften, in der Fernhaltung alles dessen, was seinem Willen widerstrebt, so konnte קָדוֹשׁ weiterhin werden zur directen Bezeichnung des (von Jahwe geforderten) vollkommenen (sittlichen und physischen) Reinseins. Dass dem in der That so sei, ergibt sich aus den noch nicht besprochenen Stellen des Leviticus, wo von Israel gefordert wird, heilig zu sein, weil sein Gott heilig sei. Es kann hier mit der Forderung der Heiligkeit nicht die Zueignung an Jahwe oder Aussonderung aus dem Nichtgeweihten, auch nicht die Erweisung der Zugehörigkeit durch gottgefällige Beschaffenheit gemeint sein, weil die Anwendung des so gedeuteten Wortes auf Jahwe selbst nicht möglich wäre.

Ehe wir diese Gegenüberstellung menschlicher und göttlicher Heiligkeit besprechen, wird es angemessen sein, zunächst die verschiedenen anderen Wendungen des Begriffes der Heiligkeit in Aussagen von der Gottheit darzustellen. Es ist aber im Rückblick auf die Anwendung von קדוש auf Menschen schon jetzt zu constatiren, dass hier die Bedeutung: ,Jahwe eignend' deutlich die primäre ist, aus welcher sich die andere: ,entnommen der Gemeinschaft des Unreinen, vollkommen rein' entwickelt. Dieser Bedeutungsübergang lässt sich nur dann einfach vollzogen denken, wenn jener ersten Verwendung als ursprüngliche Fassung zu Grunde liegt: ,ausgesondert (aus dem Profanen)' oder ,erhaben[1] (über das Profane)'; wenn zunächst als der Bereich, aus welchem die Aussonderung vollzogen ist, das Profane, d. h. Alltägliche, zu denken ist, so brauchte die Vorstellung dieses Bereiches nur verengt zu werden auf das dem Willen Jahwe's nicht Entsprechende, um jene zweite Bedeutung zu erzielen, oder — und das ist das Wahrscheinlichere — die Bedeutung ,vollkommen rein' hat קָדוֹשׁ zu-

Heiligkeit« (vgl. I Tim. 2, 8), wäre darunter die aus der Gottangehörigkeit sich ergebende Reinheit der Hände zu verstehen; ebenso gut aber lässt sich übersetzen: »Hebet empor . . . im [oder besser: zum] Heiligthum« (s. Hupfeld z. d. St.).

1) S. oben S. 49 f. 71 f.

nächst erlangt in der Anwendung auf Jahwe und erst von da aus übertragen auch mit Bezug auf Menschen [1]. Nur wenn man ‚ausgesondert' als Grundbedeutung für קדוש annimmt, lässt sich jene Bezeichnung Jahwe's als Heiligender (מְקַדֵּשׁ) Israel's einfach verstehen, welche deutlich eine Aussonderung oder Erwählung bezeichnet. — Wie sehr dem hebräischen Sprachbewusstsein stets die Bedeutung des קֹדֶשׁ als Verhältnissbegriff (ohne Rücksicht auf reine Beschaffenheit) im Vordergrunde geblieben sein muss, zeigt die aus dem Heidenthum herübergenommene und bis in späte Zeit beibehaltene Bezeichnung der Hierodulen als Ḳedeschen; denn trotz der verschiedenen Vocalisation: קָדֵשׁ und קָדוֹשׁ konnte keinem hebräischen Ohre sich die Verwandtschaft der beiden Wörter entziehen; an jenen Ḳedeschen aber erfand sich gerade das Gegentheil von dem, was Jahwe als Erweisung des קֹדֶשׁ von seinem Volke fordert. Es muss also in קדש eine Bedeutung liegen, welche bei wechselndem Inhalte dieselbe bleibt, und diese kann nur sein die des Ausgesondertseins aus dem Profanen.

---

3. קדש in der Anwendung auf Gott und auf die Engel.

Es wird angemessen sein, von dem bisher beobachteten stufenweisen Fortschritt hier abzuweichen und die Aussagen von der Heiligkeit der Engel, die darnach zunächst zu folgen hätten, an den Schluss zu stellen, wenn wir aus den Aussagen von der Heiligkeit Gottes die auch für jene entsprechend scheinende Bedeutung gewonnen haben; denn da den Engeln nur an wenigen Stellen kurzweg die Bezeichnung קְדוֹשִׁים beigelegt wird, ohne dass der Zusammenhang ein sicheres Anzeichen für die Meinung dieser Be-

1) Wahrscheinlicher ist dies desshalb, weil, wo allein von der Heiligkeit von Sachen oder Menschen die Rede ist, überall mit der Deutung als Verhältnissbegriff auszukommen ist und nur da, wo als Vorbild menschlicher Heiligkeit die göttliche aufgestellt wird, der zunächst rein formale Begriff jenen Inhalt empfängt.

zeichnung lieferte, lassen sich jene Stellen nicht aus sich selbst erklären.

---

a) Die Bezeichnung als קֹדֶשׁ wird insbesondere beigelegt dem »Namen« Jahwe's, d. h. Jahwe als dem in Israel offenbaren Gott (שֵׁם קָדְשִׁי, שׁ׳ קָדְשָׁהּ, שׁ׳ קָדְשׁוֹ: Lev. 20, 3; 22, 2. 32. Am. 2, 7. Ez. 20, 39; 36, 20—22; 39, 7; 43, 7 f. I Chron. 29, 16. Ps. 103, 1; 105, 3 [I Chron. 16, 10]; 106, 47 [I Chron. 16, 35]; 145, 21; in demselben Sinne זֵכֶר קָדְשׁוֹ: Ps. 30, 5; 97, 12). ‚Heilig' scheint darnach Bezeichnung zu sein für das ganze Wesen des in Israel offenbarten Gottes, eine Zusammenfassung aller Eigenschaften desselben. Eben diese Bedeutung scheint vorzuliegen, wenn der Plur. קְדשִׁים (ohne Artikel), eine offenbar spätere Bildung nach Analogie von אֱלֹהִים, geradezu gleichwerthig mit יהוה als Eigenname gebraucht wird, ohne dass der Zusammenhang die Hinweisung auf irgendwelche besondere göttliche Eigenschaft bestimmt ergäbe, so wenigstens Spr. 9, 10: »Anfang der Weisheit ist die Furcht Jahwe's, und Erkenntniss des Heiligen das ist Verstand« und c. 30, 3: »Nicht habe ich gelernt Weisheit, so dass ich Erkenntniss des Heiligen besässe« (vgl. Hos. 12, 1). Auch Hio. 6, 10: »Nicht habe ich verleugnet des Heiligen Worte« ist קָדוֹשׁ (ohne Artikel) eigennamartig gebraucht (vgl. Hab. 3, 3. Jes. 40, 25). — Im B. Daniel ist קַדִּישִׁין zu אֱלָהִין, d. i. Götter, (c. 4, 5 f. 15; 5, 11) lediglich hinzugefügt, um einen volleren Gottesnamen zu gewinnen. Alles was von Jahwe ausgeht oder an ihm sich findet, ist ein קֹדֶשׁ: sein Arm (זְרוֹעַ קָדְשׁוֹ: Jes. 52, 10. Ps. 98, 1), mit welchem er wirkt, wie das Wort, welches er redet (Jer. 23, 9: דִּבְרֵי קָדְשׁוֹ; Ps. 105, 42: דְּבַר ק׳).

An diesen Stellen ist ‚heilig' deutlich Epitheton des Göttlichen, wodurch dieses von dem Nichtgöttlichen unterschieden wird, ebenso wie auf Irdisches angewendet קֹדֶשׁ das Geweihte im Unterschiede vom Profanen bezeichnet. Es wird sich also — worüber uns jene Stellen keine Auskunft geben — fragen, welche besondere der Gottheit beigelegte Eigenschaft man für so central hielt,

dass man ihr alle andern subsumirt denken, in ihr das Gottsein überhaupt ausgedrückt finden konnte. Andere Aussagen von der Heiligkeit Jahwe's werden darüber Auskunft geben.

---

b) Es seien hier die Aussprüche des Propheten Ezechiel vorangestellt, desshalb weil sie besonders deutlich sind und uns so dieses späte Buch Aufschlüsse zu geben vermag für ältere. Ezechiel gebraucht ‚Heiligkeit' synonym mit ‚Grösse, Macht, Herrlichkeit'. Nach Ez. 36, 20—24 wird Jahwe's heiliger Name dadurch entweiht, dass die Heiden von dem zerstreuten Israel sprechen: »Die sind das Volk Jahwe's und sind aus seinem Lande fortgewandert!« — indem sie nämlich meinen, dass Jahwe sein Volk dort nicht zu schützen vermochte; die Entweihung des heiligen Namens besteht also in dem bei den Heiden erweckten Eindruck von der Ohnmacht Jahwe's[1]; im Gegensatz dazu muss ‚Heiligkeit' Jahwe's seine Macht bezeichnen. Darum erbarmt sich nach v. 21 Jahwe seines heiligen Namens, indem er Israel aus der Zerstreuung zurückführt (v. 22—24)[2], sich also als den mächtigen erweist. Dadurch heiligt er (וְקִדַּשְׁתִּי v. 23) seinen »grossen« Namen, d. h. bringt die Macht desselben zur Darstellung und Anerkennung, und erweist sich heilig (בְּהִקָּדְשִׁי v. 23) an Israel vor dessen Augen. Der Wechsel von שְׁמִי הַגָּדוֹל v. 23 mit שֵׁם קָדְשִׁי v. 21[3] gibt deutlich zu ver-

1) Richtig Hitzig z. d. St.: »sie (die Israeliten) entweihten m. h. N. durch »ihre Anwesenheit als Besiegte in fremdem Lande, Anlass gebend zu Gerede, wie »es in *b* folgt«. Davon, dass »durch den Götzendienst eine Entweihung des Namens Jehovah's stattfindet« (Diestel S. 33), ist hier nicht die Rede.

2) Man beachte v. 22 den Gegensatz: »nicht um euertwillen thue ich es, Haus Israel, sondern um meines heiligen Namens willen«, worin allerdings nicht der Gedanke liegt: ‚nicht um euch eine Wohlthat zu erweisen' (so dass dann die Hinweisung auf liebende Zueignung Jahwe's an Israel für שֵׁם קׄ unbedingt ausgeschlossen wäre), sondern vielmehr dieser: »nicht dass . . . in eurer Beschaffenheit ein Grund für mich läge, also zu handeln« (Hitzig); diese Erklärung wird erfordert durch c. 20, 44 (vgl. v. 9. 14. 22); aber auch so verstanden, legt dieser Gegensatz es nahe, dass mit »heiliger Name« Jahwe's Wesen bezeichnet sei, wie es an und für sich ist, ohne Bezogensein auf Israel — und der übrige Zusammenhang fordert dies.

3) Vgl. ferner zu den oben S. 79 angegeben Belegstellen für »heiliger Name«

stehen, dass Ezechiel diese Bezeichnungen als synonyme verwerthet[1]. Wie hier die Zurückführung Israel's aus den Ländern der Verbannung dargestellt wird als ein Erweis der Heiligkeit Jahwe's, gerade ebenso wird die erstmalige Einführung in Kanaan Num. 14, 16 f. dargestellt als ein Erweis der Grösse Jahwe's: Jahwe erweist sich als gross (יִגְדַּל), indem er seiner Verheissung gemäss das Volk durch die Wüste einführt in das verheissene Land. Ez. 38, 23 ferner stehen התקדש[2] und התגדל parallel. — Ganz ebenso wie in Ez. 36, 20 ff. ist der Heiligkeitserweis Jahwe's Ez. 28, 25 (vgl. 39, 7) zu verstehen; ebenso weiter Ez. 20, 41: »Als lieblichen Wohlgeruch werde ich euch annehmen, wenn ich euch ausführe aus den Völkern und euch sammle aus den Ländern, in welchen ihr zerstreut waret, und mich [dadurch] heilig erweise (וְנִקְדַּשְׁתִּי) an euch vor den Augen der Völker«[3]. Es soll wohl auch noch in der Aussage des folgenden v. 42 eine Erweisung der Heiligkeit Jahwe's namhaft gemacht sein: »Und ihr werdet erkennen, dass ich Jahwe bin, wenn ich euch bringe in das Land Israel's, in das Land, welches euern Vätern zu geben ich meine Hand aufgehoben habe«. Seine Heiligkeit erweist Jahwe in der Einhaltung des Eides, insofern er dadurch zeigt, er sei mächtig genug, seine Verheissungen zu erfüllen[4] (vgl. Num. 14, 16 f.). — Seine Macht

---

diesen andern Ausdruck: »Jahwe's grosser Name« Jos. 7, 9. Jer. 10, 6; 44, 26. Mal. 1, 11. Ps. 99, 3. Wie von dem heiligen Arme Jahwe's (s. oben S. 79), so ist von der Grösse seines Armes (Ex. 15, 16) oder von seinem starken Arm (Jes. 62, 8) die Rede.

1) Im Allgemeinen erklärt auch Keil diese Stelle richtig; nur trägt er Fremdes ein zu קדשתי v. 23: »קִדֵּשׁ ist nicht = verherrlichen, obgleich die göttliche »Heiligkeit den Begriff der Herrlichkeit involvirt. Heiligen ist Entfernung ... »der ... Makel, die einer Sache anhaften«.

2) Nur an dieser Stelle gebraucht Ezech. das Hithp. von der Heiligerweisung Jahwe's, sonst das Niphal.

3) Richtig Hitzig z. d. St.: »Ich werde mich auszeichnen und durch eure »Heimführung als mächtigen Gott verherrlichen (vgl. 38, 23), so dass mein »Name (v. 44), anstatt in den Augen der Heiden חל zu sein (s. v. 22) vielmehr »קֹדֶשׁ werde«.

4) Man könnte hier etwa den Gedanken finden, Jahwe sei der Heilige als der über menschlichen Wankelmuth erhabene, insofern er nicht wie die Menschen

erweist Jahwe, wenn er sich heiligt an Gog Ez. 38, 16., dadurch nämlich, dass er dies Volk nach seinem Willen zur Züchtigung Israel's verwendet, so dass die Völker ihn erkennen, d. h. (vgl. v. 23) seine Grösse bewundernd zugestehen müssen. — Grösse und Macht, als welche wir bisher bei Ezechiel die Heiligkeit Jahwe's bestimmt fanden, machen die göttliche Herrlichkeit aus; daher werden Ez. 28, 22 נִכְבַּדְתִּי und נִקְדַּשְׁתִּי gebraucht zur Bezeichnung ein und derselben Erweisung Jahwe's: »So spricht der Herr Jahwe: siehe, ich will an dich, Sidon, und will mich herrlich erweisen in deiner Mitte, und sie sollen erkennen, dass ich Jahwe bin, wenn ich an ihr Gericht übe und mich an ihr heilig erweise«.

Wenn Ez. 20, 41 f.; 28, 22; 36, 23; 38, 23 als Zweck der Heiligerweisung Jahwe's dargestellt wird die Erkenntniss Israel's oder der Völker, ‚dass er Jahwe sei', so besagt dies im Sinne des Ezechiel: dass sie von ihm Werke schauen sollen, welche ihn als den einzigen, allmächtigen Gott kennzeichnen. Denn Ezechiel gebraucht יהוה = Gott im absoluten Sinne und verbindet mit diesem Namen vornehmlich die Vorstellung der Grösse und Macht im Gegensatz zum Irdischen als dem Geringen und Hinfälligen: die Heiligerweisung wird ihm also eine Allmachterweisung sein. Dass Jahwe der verheissungstreue Gott sei, welcher vermöge seiner Allmacht seine Verheissungen verwirklichen kann und muss, liegt nur dann in der Formel: »sie werden erkennen, dass ich Jahwe bin«, wenn sie den Zusatz hat: »(Jahwe) ihr Gott«, z. B. c. 28, 26; 39, 28.

Es könnte nun mit der individuellen Grundanschauung des Ezechiel zusammenhängen, dass gerade er unter der Heiligkeit, welche nach den zuerst (unter *a*) angeführten Stellen das Gottsein

---

es wohl thun, sein Wort bricht, sondern festhält an der einmal gegebenen Verheissung. So scheint Hitzig v. 42 zu verstehen: »In den Augen Israels wird er »sich gleichfalls heiligen, indem er durch die Zurückbringung des Volkes seine »Bundestreue bewährt«. Allein diese Wendung des Begriffs der Heiligkeit, welche wir ähnlich allerdings anderwärts finden werden, ist hier durch den Zusammenhang wenigstens nicht gefordert.

überhaupt zu bezeichnen scheint, die Grösse, Macht und Herrlichkeit versteht. Aber einen Anhaltspunkt für diese Deutung des Begriffes musste er doch schon vorfinden, und wir werden sehen, dass er damit nicht allein steht. Charakteristisch ist für ihn dagegen, dass er fast ausschliesslich jene Seite der Heiligkeit hervorhebt.

Auch ausserhalb des B. Ezechiel wird נִקְדַּשׁ gebraucht von einer Erweisung der Macht oder Herrlichkeit Jahwe's; Num. 20, 13: »Das ist das Haderwasser, woselbst haderten die Kinder Israel mit Jahwe und er sich an ihnen heiligte«[1]; ebenso Jes. 5, 16., wo נקדשׁ parallel steht mit וַיִּגְבַּה: »Hoch ist Jahwe der Heerschaaren im Gericht, und der heilige Gott heiligt sich in Gerechtigkeit«[2]. Bei Jesaja bedeutet nach c. 6, 3 der Name Jahwe Zebaoth unzweifelhaft den über die himmlischen Heerschaaren gebietenden Gott[3], deutet also auf Macht und Herrlichkeit Jahwe's, und daher ist c. 5, 16 schon die Stellung von יהוה צבאות neben הָאֵל הַקָּדוֹשׁ der Erklärung der Heiligkeit Jahwe's von seiner Grösse wenigstens günstig (vgl. Jes. 5, 24; 47, 4).

Auch da, wo Jahwe einfach das Prädicat ‚heilig‘ (קָדוֹשׁ) beigelegt wird, ohne dass direct von einem Erweise der Heiligkeit die Rede wäre, lässt sich zum Theil die Bedeutung: ‚erhaben, herrlich‘ aus dem Zusammenhang erkennen. So Hab. 3, 3: »Gott kommt von Theman und der Heilige vom Berge Paran . . .; es bedeckt den Himmel seine Herrlichkeit (הודו) und seines Preises (תְּהִלָּתוֹ) wird die Erde voll« (vgl. Jes. 57, 15[4]).

Ebenso wird in Ps. 99 Jahwe's Heiligkeit gefeiert als seine Grösse und Preiswürdigkeit v. 2 f.: »Jahwe auf dem Zion ist gross und ist erhaben (רָם) über alle Völker; sie mögen preisen deinen grossen und furchtbaren Namen — heilig ist er« und Ps. 77,

---

1) Richtig Knobel zu נקדשׁ dieser Stelle: »d. i. sich ihnen als den Hehren und Heiligen, als den anbetungswürdigen Gott erwies, indem er aus »dem Felsen Wasser . . . hervorgehen liess«.

2) Uebrigens liegt in dieser Stelle noch mehr als bloss das Erhabensein über die Erdwelt überhaupt, s. unten S. 92.

3) Vgl. Studien I, S. 119.

4) S. darüber unter *e*.

14: »Gott in Heiligkeit (בְּקֹדֶשׁ) ist dein Weg; wer ist ein grosser Gott wie Elohim?« — eben vorher ist hier v. 12 f. und dann wieder v. 15 von den Wunderthaten Gottes die Rede; das Wunderthun also ist eine Uebung des heiligen Gottes. Auch Ps. 98, 1: »Wunder thut er [Jahwe]; es hilft ihm seine Rechte und sein heiliger Arm« mag die Bezeichnung des Armes als des heiligen zurückweisen auf die Wunder, welche er verrichtet; vgl. Ex. 15, 11: »verherrlicht in Heiligkeit . . ., Wunder verrichtend«.

Diesen Aussagen von der Heiligkeit Gottes entspricht die Bedeutung von הִקְדִּישׁ, ausgesagt von Menschen mit Bezug auf Jahwe in dem Sinne: die Grösse und Ehre Jahwe's anerkennen. Nach Num. 20, 12 (vgl. c. 27, 14) haben beim Haderwasser Mose und Aaron sich dadurch an Jahwe versündigt, dass sie »nicht an ihn glaubten, ihn zu heiligen vor den Augen der Kinder Israel«, d. h. ihn als gross im Wunderthun zur Anerkennung zu bringen [1]. Eben dieselbe Unterlassung beim Haderwasser wird Deut. 32, 51 durch לֹא־קִדַּשְׁתֶּם אוֹתִי bezeichnet. Ebenso ferner הקדיש Jes. 8, 13: »Jahwe der Heerschaaren, ihn sollt ihr heiligen, und er soll euere Furcht (מוֹרַאֲכֶם) und euer Schrecken (מַעֲרִיצְכֶם) sein«. Hier ist »heiligen« synonym gebraucht mit ‚fürchten', das dem Grossen und Mächtigen gegenüber ziemende Verhalten bezeichnend. Ebenso Jes. 29, 23: »Wenn er [Jakob], seine Kinder, das Werk meiner Hände [das Strafgericht] in seiner Mitte sehen, werden sie heiligen (יַקְדִּישׁוּ) meinen Namen und werden heiligen den Heiligen Jakob's und den Gott Israel's werden sie fürchten (יַעֲרִיצוּ)«. Dass Jahwe als dem Heiligen gegenüber Furcht die gebührende Stimmung ist, ergibt sich auch aus Ps. 111, 9: »Heilig und furchtbar (נוֹרָא) ist sein Name« und Ps. 99, 3: »Dein grosser und furchtbarer Name — heilig ist er«; vgl. Ex. 15, 11: »verherrlicht in Heiligkeit, furchtbar an Lobpreis«; auch Ps. 68, 36: »Furchtbar ist Gott aus deinen [Israel's] Heiligthümern«. — Wenn also dem Heiligen gegenüber

1) Ganz falsch Achelis S. 202: Num. 20, 12 sei ‚Jahwe heiligen' in dem Sinne gemeint: »ihn als den Na'en, Wahrhaftigen, a's den Trost und Helfer Israel's erkennen«.

Furcht geziemend ist, so wird קָדוֹשׁ Gott bezeichnen als Den, der das Irdische zu vernichten die Macht hat. Verderblich ist an Gott seine himmlische Majestät, welche den Irdischen (den Menschen als ‚Fleisch‘ Deut. 5, 23; vgl. Ex. 33, 20[1]), wo er sich nicht vor ihr verhüllt (כִּפֵּר) verzehrt; ihr gegenüber muss der Mensch sich fürchten, und sie wird desshalb zunächst unter der Heiligkeit zu verstehen sein[2].

Wie הקדיש gebraucht wird von Erweisung der Jahwe gebührenden Ehre, so נִקְדַּשׁ, im passivischen Sinne von Jahwe ausgesagt: ‚geehrt werden, als gross anerkannt werden‘. Lev. 10, 3 heisst es nach der Erzählung des Gottesgerichtes über Nadab und Abihu: »Und Mose sprach zu Aaron: das ist es, was Jahwe gesagt hat, indem er sprach: durch die sich mir Nahenden [die Priester] will ich geheiligt und vor dem ganzen Volke geehrt werden (אֶכָּבֵד)«; geheiligt werden ist darnach synonym mit: geehrt, d. h. als ein Ausserordentlicher anerkannt werden. Ebenso Lev. 22, 31 f.: »Ihr sollt bewahren meine Gebote und sie thun; ich bin Jahwe; und ihr sollt nicht entweihen meinen heiligen Namen [dies würde stattfinden durch Uebertretung der Gebote, d. h. durch Verkennung dessen, dass Jahwe der über Israel Herrschende sei], und ich will geheiligt werden (וְנִקְדַּשְׁתִּי) inmitten der Kinder Israel« — wo »geheiligt werden« wieder nichts anderes sein kann als ‚geehrt werden‘, nämlich durch Anerkennung der Herrscherstellung. — Dass einerseits קָדוֹשׁ Gottes Grösse bezeichnet, andererseits הקדיש, קדש, נקדש von der ihm erwiesenen Ehre gebraucht werden, entspricht andern von dem Lobe Gottes oder der ihm erwiesenen Ehre als Anerkennung seiner Grösse gebräuchlichen Ausdrücken, wie גַּדְּלוּ לַיהוה Ps. 34, 4 (vgl. Ps. 69, 31); הָבוּ

---

1) S. Ritschl, Versöhnung Bd. II, S. 202 f.

2) Siehe darüber, dass auch den Heiligthümern gegenüber Furcht die erforderliche Stimmung ist, oben S. 49. Zu bemerken ist auch, dass Gen. 28, 17 die Stätte, wo Gott sich offenbart hat, נוֹרָא genannt wird, weil die Gottesnähe Furcht einflösst, während sonst (in der Genesis nie) die Stätten der Gottesoffenbarung als heilige bezeichnet werden, wie Ex. 3, 5.

גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ Deut. 32, 3; נְרוֹמְמָה שְׁמוֹ Ps. 34, 4; גָּדַל = gepriesen werden: II Sam. 7, 26. Ps. 35, 27; 40, 17.

Dass der Name Jahwe's heilig sei, insofern er preiswürdig ist, geht aus der häufigen Aufforderung zum Preise des heiligen Namens hervor (Ps. 99, 3. [5]; 103, 1; 105, 3 [I Chron. 16, 10]; 106, 47 [I Chron. 16, 35]; 145, 21; vgl. Ps. 30, 5; 97, 12: »preiset sein heil. Gedächtniss«). Als Derjenige, welchem im Gottesdienste Ehre dargebracht wird, bezeichnet sich Jahwe Ez. 11, 16 mit מִקְדָּשׁ: »Ich war ihnen zum Heiligthum in geringem Grade«, nämlich in den Ländern der Zerstreuung, wo der Cultus Jahwe's nur unvollkommen ausgerichtet werden konnte [1].

Wenn wir als Bedeutung der Heiligkeit Gottes zunächst die sehr allgemeine der ‚Erhabenheit' gewonnen haben, welche der Mensch mit Furcht und Ehrerbietung anzuerkennen hat, so wird diese Erhabenheit, näher bestimmt, zu denken sein als Wohnen Jahwe's im Himmel über der Erde, wie Jahwe — und auch ausserhalb Israel's bei andern semitischen Völkern die Gottheit — genannt wird עֶלְיוֹן oder רָם als der droben Wohnende (Jes. 57, 15) [2]. Gegen diese Deutung von קָדוֹשׁ lässt sich nicht einwenden was man gegen die anders gewendete: ‚der Unendliche im Gegensatz zum Irdischen als dem Endlichen' mit Recht bemerkt hat, dass sie nicht dem Vorstellungskreise des Alten Testamentes entspreche. Der Gedanke, dass Gott in der Höhe über der Erde wohne, kehrt im Alten Testament in unzähligen Variationen wieder und hat den Gottesnamen אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם erzeugt [3]. Nicht nur alttestamentlich ist diese Vorstellung, sondern sie steht

---

1) So richtig Hitzig z. d. St. Dagegen ist Jer. 17, 12 מִקְדָּשׁ wegen des davor stehenden מְקוֹם schwerlich Bezeichnung Jahwe's, sondern vielmehr seines Tempels, s. Graf z. d. St.

2) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 94: »... in der Heiligkeit Gottes [ist] ohne Zweifel seine Erhabenheit über die Natur und Sinnlichkeit eingeschlossen«.

3) Vgl. m. *Jahve et Moloch* 1874 S. 71 und weiter: »sich emporwenden (לְמַעְלָה)« = ‚sich zu Gott wenden' Jes. 8, 21.

im Mittelpunkt des semitischen Gottesglaubens überhaupt, wo durchweg die himmlische Welt (sei es jene ganze die Erde überwölbende Region oder ihre einzelnen Theile, die Gestirne) als das Göttliche aufgefasst ist, welchem gegenüber die niedere Erdwelt als das von droben im Entstehen und Vergehen Abhängende gedacht wird.

Mit der Vorstellung Jahwe's als des im Himmel über der Erde wohnenden verbindet sich dann nothwendig die der Macht, welche wir ebenfalls in קדוש gefunden haben; denn der im Himmel Wohnende ist nothwendig zu denken als der von dort die Erdwelt machtvoll Regierende. Auf die Vorstellung der Macht, der Herrscherstellung verweisen die meisten semitischen Gottesnamen.

Nach einigen Spuren mag vielleicht mit der Vorstellung des Erhabenseins über die niedere Erdwelt in קדוש sich verbunden haben die des Erhabenseins über das Entstehen und Vergehen der Erdwelt, so etwa Jes. 57, 15: »So spricht der Hohe und Erhabene, der Ewigwohnende (שֹׁכֵן עַד), und Heiliger ist sein Name« und Hab. 1, 12: »Bist nicht du von Urzeit her (מִקֶּדֶם), Jahwe, mein Gott, mein Heiliger«. Zu dem Gedanken der himmlischen Erhabenheit Gottes gesellt sich auch bei anderm Ausdruck derselben der seiner Ewigkeit; so Ps. 92, 9: »Du bist in der Höhe [hocherhaben] ewiglich (לְעֹלָם), Jahwe«, und Gottes Wohnstätte, der Zion, heisst Jer. 17, 12: »Thron der Herrlichkeit, Höhe [erhaben] von Anfang an (מֵרִאשׁוֹן)«, indem auf ihn übertragen wird was von Dem gilt, welcher dort wohnt und diese Stätte sich von Anfang an zum Wohnsitz erkoren hat.

Dass die Bedeutung ‚erhaben' = ‚himmlisch' etymologisch in dem Stamm קדש liegen müsse, ist nicht unbedingt zu bejahen. Es wird sich nicht erweisen lassen, ob קָדֹשׁ zunächst von der Gottheit oder zunächst von dem Gottgeweihten gebraucht wurde[1]. Wenn nun erst einmal was der Gottheit dargebracht wurde auf

1) Wahrscheinlicher ist letzteres, s. oben S. 40.

Grund irgendwelcher Ideenverbindung mit קָדֹשׁ bezeichnet worden war, so konnte dies Wort, weil es Sachen und Menschen bezeichnete als enthoben aus der Gemeinschaft dessen was nicht Gottes ist, auf die Gottheit angewandt, sie ohne Rücksicht auf die Grundbedeutung bezeichnen als enthoben aus der Gemeinschaft dessen, was nicht Gott ist; es wäre also eigentlich = ‚göttlich'; Characteristicum aber des Göttlichen ist das Sein über der Erde. Ebensowohl aber konnte umgekehrt קדשׁ als ursprüngliches Gottheitsepitheton auf die gottgeweihten Dinge übertragen werden, um sie als göttlich zu bezeichnen, wieder ohne Rücksicht auf seine Grundbedeutung. — Es wird jedoch anzuerkennen sein, dass wie die verschiedenen Anwendungen von קדשׁ auf Sachen und Menschen sich sämmtlich erklären lassen aus einer zu Grunde liegenden Bedeutung: ‚ausgesondert sein', so auch die Anwendung auf die Gottheit sich daraus genügend verstehen lässt: das über einem Andern Befindliche ist von seiner Berührung abgeschnitten, ausgesondert.

Besonders deutlich liegt in der Anwendung von ק׳ auf die Gottheit die Bedeutung des Ausgesondertseins da vor, wo die Bedeutung ‚erhaben' sich, ebenso wie in der Anwendung auf Sachen und Menschen[1], umsetzt in die verwandte: ‚unnahbar', so I Sam. 6, 20: als Jahwe die Bewohner von Beth-Schemesch schlägt, weil sie die Bundeslade gesehen haben, sprechen sie: »Wer vermag zu stehen vor Jahwe, diesem heiligen Gott?« — eine wichtige Stelle, welche mir sehr bestimmt gegen Diestel's Erklärung der ‚Heiligkeit' zu sprechen scheint: als der Lebendige (= Lebensquelle) kann Jahwe hier, wo er Tod bringt, nicht bezeichnet sein[2], ebensowenig als der Israel sich zu eigen gebende;

---

1) S. oben S. 47 ff. 62.

2) Man könnte entgegen halten Deut. 5, 23: »Wo ist irgend ein Mensch [Fleisch], welcher hörte die Stimme des [eines] lebendigen Gottes redend mitten aus dem Feuer wie wir und am Leben blieb?« Allein wenn hier es als ein Ausserordentliches dargestellt wird, dass das Hören der Stimme des lebendigen Gottes den Tod nicht nach sich zieht, so ist hier ‚lebendiger Gott' = ‚wahrhaftig seiender Gott'; auch hier kommt also nicht dies in Betracht, dass Jahwe das

denn von ihm in dieser Eigenschaft würde nicht vernichtende Wirkung ausgehen um des Nahens zu seinem Heiligthum willen. Ebensowenig aber liegt dieser Aussage ethische Bedeutung des Begriffes der Heiligkeit zu Grunde: nicht als Sünder, welche zu dem sündlosen und die Sünde strafenden Gott hinzutreten, werden die Männer von Beth-Schemesch geschlagen, sondern lediglich desshalb, weil sie Demjenigen nahe kommen, welcher unnahbar ist für die Menschen ausser solchen, welchen er das Nahen verstattet. Wie hier קדוש ‚unnahbar' bedeutet, so bezeichnet מִקְדָּשׁ Jes. 8, 14 die Unantastbarkeit Jahwe's: »Er wird sein ein Heiligthum, ein Stein des Anstossens und ein Fels des Strauchelns für die beiden Häuser Israel's, zur Falle und Schlinge für den Bewohner Jerusalem's«; Jahwe heisst hier »Heiligthum«, wie das unmittelbar Folgende deutlich besagt, weil er sich als den Verderbenden erweist, an welchem man nicht ungestraft sich vergreift[1]. Dafür, dass auch sonst in der Vorstellung vom Wohnen Jahwe's in der Höhe die andere sich nothwendig daraus ergebende: seine Unnahbarkeit für den Menschen eingeschlossen ist, sei noch verwiesen auf Mich. 6, 6: »Womit soll ich entgegenkommen Jahwe, mich beugen vor dem Gott der Höhe (אֱלֹהֵי מָרוֹם)?«[2].

Wirklich erhaben aber ist Jahwe nur dann, wenn nicht nur nichts Höheres ist als er, sondern auch nichts, was sich ihm an

---

Leben der Welt ist. Die Deutung von I Sam. 6, 20 nach dieser Stelle, wozu übrigens keine Berechtigung vorliegt, würde also nur darauf führen, קָדוֹשׁ zu verstehen von Jahwe als dem wirklich seienden im Gegensatz zu Scheinexistenzen — eine Deutung, welche dadurch doch wohl unmöglich ist, dass I Sam. 6, 20 die Bezeichnung: »dieser heilige Gott« sich nach der vorher gemachten Erfahrung der Männer von Beth-Schemesch bestimmen muss, und diese war: Verderben, Unnahbarkeit.

1) So richtig Diestel z. d. St. (in Knobel's Jesaja 4. Aufl.): »Das מקדש gibt den Grund an: wer sich am Heiligen vergreift, den trifft Vernichtung«. Dagegen finden Delitzsch u. A. in מקדש einen durch nichts angedeuteten Gegensatz zu dem Folgenden: »Wer den Herrn ... heiligt, den umfängt er wie Tempel»wände [מִקְדָּשׁ], birgt ihn in sich, während draussen Tod und Drangsal hausen, »und tröstet, speiset, beseligt ihn in seiner gnadenreichen Gemeinschaft«.

2) Vgl. auch die Bezeichnung Jahwe's als des »einsam Wohnenden« bei demselben Propheten c. 7, 14 (Kuenen a. a. O. S. 48).

die Seite stellen könnte; darum heisst er weiter der Heilige als der Unvergleichliche; so Ex. 15, 11: »Wer ist gleich dir unter den Göttern, Jahwe? wer ist gleich dir verherrlicht in Heiligkeit, furchtbar an Lobpreis, Wunder verrichtend?« und noch deutlicher I Sam. 2, 2: »Es ist kein Heiliger wie Jahwe; denn es ist Keiner ausser dir, und es ist kein Fels wie unser Gott« (d. h. Keiner kann Fels, Stütze, Hilfe sein so wie Jahwe; vgl. Ps. 18, 32 [II Sam. 22, 32][1]); Jes. 40, 25: »Wem wollt ihr mich ähnlich machen, dass ich ihm gliche? spricht der Heilige«.

---

c) Allein das Alte Testament bleibt nicht bei der allgemeinsemitischen, noch im Islam nicht wesentlich vertieften Auffassung der göttlichen Erhabenheit stehen, wonach Gott der erhabene (heilige) ist als der Hochwohnende und Mächtige oder Höchste und Allmächtige, sondern Jahwe's Erhabenheit wird weiter gedacht als Freiheit von allem Unreinen (und Unsittlichen) der Erdwelt. Er heisst der Heilige als Derjenige, welcher wie über die Erde überhaupt, so insbesondere über das Unlautere derselben erhaben, davon abgesondert ist. Nicht allein das Böse ist ihm fremd, sondern ebenso das physisch Unreine; beides lässt sich auf alttestamentlichem Gebiete, wenigstens in den gesetzlichen Schriften, nicht trennen. — Entsprechend dieser Bedeutung von ‚heilig' als ‚rein' in der Anwendung auf Gott haben wir schon gefunden, dass die pentateuchische Forderung des Heiligseins, d. h. der Gottangehörigkeit, an Menschen auf Beobachtung des

1) Wir können nicht ganz beistimmen, wenn Ritschl, Versöhnung Bd. II, S. 92 in I Sam. 2, 2 ein Zeugniss (das einzige directe) dafür findet, dass Jahwe der Heilige heisse als »der wirkliche, lebende Schöpfer und Herr aller Dinge«. Es wird hier mit der Aussage, dass kein Heiliger sei wie Jahwe, verneint, dass ein anderer (Gott) ausser Jahwe ist und dass ein Anderer Fels ist wie Jahwe. Die zweite dieser beiden Erklärungen zeigt, dass die erste nur das Dasein eines Andern, welcher gleicher Hilfsleistung fähig wäre, verneint. Jahwe wird also hier dargestellt als Derjenige, über welchen es einen Grösseren und Mächtigeren nicht gibt. Dann ist er allerdings »Herr aller Dinge«; ein Weiteres aber scheint uns in dieser Stelle nicht zu liegen.

Willens Jahwe's als ihres Eigners, nämlich auf Fernhaltung des Unreinen in jenem weiteren Sinne des Wortes, abzielt und dass die Heiligthümer nothwendig die Eigenschaft des Reinseins besitzen. Desshalb muss קדוֹשׁ durchaus nicht von Haus aus ‚rein' bedeutet haben, sondern das aus dem Profanen Ausgesonderte ist nach Jahwe's Willen frei von der Unreinheit des Profanen, weil er selbst als der von der Erdwelt Abgesonderte frei ist von irdischer Unreinheit und nur solche Gaben annimmt, welche seinem Wesen entsprechen.

Von der ethischen Erhabenheit Gottes, vermöge deren er nicht Unwahrheit reden kann, muss noch nicht verstanden werden der Schwur Jahwe's »bei seiner Heiligkeit« (בְּקָדְשׁוֹ, בְּקָדְשִׁי: Am. 4, 2. Ps. 60, 8 [108, 8]; 89, 36), sondern dieser lässt sich wie das Schwören Jahwe's bei sich selbst (Gen. 22, 16. Jer. 22, 5; 49, 13. Jes. 45, 23) verstehen von einem Schwure bei seiner Grösse, da ein Grösseres, bei welchem er schwören könnte, nicht denkbar ist (Hebr. 6, 13). Dafür spricht Jer. 44, 26: »Geschworen habe ich bei meinem grossen Namen« und Jes. 62, 8: »Geschworen hat Jahwe bei seiner Rechten und bei seinem starken Arm«. — Wenn es Ps. 105, 42 heisst: »Gedacht hat er [Jahwe] seines heiligen Wortes«, so mag mit »heilig« das Wort einfach bezeichnet sein als Gottes Wort; es mag aber auch darin der Gedanke liegen, dass seine Zusage lauter (unverletzlich) ist. — Jos. 24, 19: »[Jahwe] ist ein heiliger Gott; ein eifriger Gott ist er; nicht vergibt er eure Sünden und Uebertretungen«, muss Jahwe mit קְדֹשִׁים noch nicht bezeichnet sein, weil er über die Sünde erhaben ist und sie desshalb an seinen Verehrern bestraft, sondern es liegt darin nur, dass er eine Antastung seiner Erhabenheit über den Menschen durch Verletzung seines Willens (durch Abfall zu fremden Göttern v. 20) nicht ungestraft hingehen lässt[1]. Ebenso gilt das Gericht, zu welchem Jahwe aufbricht als der Heilige Hab. 3, 3

---

1) Es wird hier der Heiligkeit gedacht als derjenigen Eigenschaft, vermöge welcher Jahwe gegen den Götzendienst reagirt; s. dagegen Diestel S. 21.

den Verächtern seiner Majestät, und er wird also auch hier mit jener Bezeichnung noch nicht in Gegensatz gestellt zu den Sündern.

Dagegen ist Jahwe offenbar gedacht als der Makellose, dessen Wohnung der Sünder nicht nahen darf, wenn der Psalmist fragt (Ps. 15, 1): »Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge?« und darauf (v. 2) die Antwort ertheilt: »Wer in Lauterkeit wandelt und Recht thut und Wahrheit redet in seinem Herzen«. Ebenso Ps. 24, 3 f.; vgl. auch Ps. 5, 8: dem heiligen Tempel Jahwe's naht der Psalmist »in der Furcht Jahwe's«, d. i. nach dem herrschenden Gebrauch von יִרְאַת יהוה nicht: in Furcht vor der göttlichen Macht, sondern: in jener Gesinnung, welche auf Erfüllung des göttlichen Willens, auf Meiden des Bösen gerichtet ist[1]. — Schon diese Psalmstellen weisen darauf hin, dass mit ‚Heiligkeit' bezeichnet wird Jahwe's gegen das Böse reagirende sittliche Hoheit; so noch deutlicher Jes. 5, 16; nachdem der Prophet v. 15 ausgesagt hat, dass hohe Augen geniedrigt werden, fährt er fort: »Und hoch sein wird Jahwe Zebaoth im Gericht und der heilige Gott wird sich heilig erweisen in Gerechtigkeit«. In Parallelismus stehend mit וַיִּגְבַּהּ bezeichnet hier offenbar נִקְדַּשׁ nicht nur die räumliche Erhabenheit, sondern weiter jene ethische Hoheit, welche er gottlosem Hochmuth gegenüber erweist in strafender Gerechtigkeitsübung. Ethische Färbung des Begriffs der Heiligkeit setzt auch Am. 2, 7 voraus, indem hier geredet wird von einer Entweihung des heiligen Namens Jahwe's, welche dadurch stattfindet, dass in Israel Vater und Sohn zu Einer Hure gehen, damit übend, was dem Eigenthumsvolk des heiligen Gottes nicht ziemt; ebenso wohl auch Hab. 1, 12 f., wo (freilich nicht in unmittelbarem Zusammenhang) von Gott dem Heiligen ausgesagt wird, dass er zu rein sei an Augen, um das Böse zu schauen.

Als den durch Unreinheit, physische wie sittliche, verletzten nennt Ezechiel Jahwe's Namen den heiligen c. 43, 7 f., wo von einer Verunreinigung des heiligen Namens Jahwe's durch Israel

---

1) S. Hupfeld z. d. St.

geredet wird, welche dadurch stattfand, dass (im Tempel?) »Hurerei« des Götzendienstes getrieben wurde und an die Tempelmauer Königsgräber (? oder Höhenhäuser der todten Götzen) angelehnt wurden. Ebenso ist Num. 19, 20 von Verunreinigung des Heiligthums (מִקְדָּשׁ) durch unbeseitigte Todesgemeinschaft der Israeliten und Lev. 20, 3. Ez. 5, 11; 23, 38 f. (vgl. II Chron. 36, 14) von Verunreinigung desselben (Lev. 20, 3 zugleich von Entweihung des heiligen Namens) durch den mit Hurerei, Blutvergiessen und andern Gräueln verbundenen Götzendienst die Rede; beides ist eine Verletzung des im Heiligthum wohnenden heiligen, d. h. reinen, Gottes. Zwischen dem Reinen und dem Sittlichen wird im Gesetz wie bei Ezechiel nicht bestimmt geschieden[1].

Es sind aber der Stellen sehr wenige, wo die Heiligkeit oder Hoheit Gottes bestimmt im Sinne der Reinheit verstanden werden muss. An den bisher angeführten wird die Heiligkeit dargestellt nicht geradezu als positive Lauterkeit oder Vollkommenheit, sondern als Reaction gegen die Sünde und Unreinheit unter den Menschen. Anders ist es, wenn im Leviticus — und nur hier — die Heiligkeit Jahwe's als Grund angeführt und als Vorbild aufgestellt wird bei seiner Heiligkeitsforderung an sein Volk; nachahmbar ist für den Menschen nicht Gottes Erhabenheit über das Irdische; auch wird nicht seine Reaction gegen die Sünde oder

---

1) Das mit dem Aussatze behaftete Haus wird entsündigt durch Hinwegräumung dieser Unreinheit (Lev. 14, 49); die Reinigung des Israeliten von Todesgemeinschaft gilt als Entsündigung (Num. 19, 12 f. 19 f.), als solche auch die Reinigung lebloser Gegenstände von Todesbefleckung (Num. 31, 20. 23) u. s. w.; andererseits werden sittliche Vergehungen als Verunreinigung bezeichnet: Ehebruch, widernatürliche Unzucht, Mord, Zauberei verunreinigen den Israeliten (Lev. 18, 20. 23 f. 30; 19, 31. Num. 5, 13 f. 20. 27 f.) wie das Land Israel's (Lev. 18, 25. 27 f. Num. 35, 34. Ez. 36, 17 f.). Zunächst wird hier die Vorstellung vorliegen, dass geschlechtliche Sünden und vergossenes Blut wirklich physisch verunreinigen und dass Zauberei ein Abfall ist zu fremden Mächten neben Jahwe und darum nach dem bekannten alttestamentlichen Bilde als Ehebruch (Lev. 20, 6), also wieder als etwas wirklich Verunreinigendes gilt (s. oben S. 68 Anmerk. 2; vgl. überhaupt: Sommer, Biblische Abhandlungen 1846 S. 183—367: »Rein und Unrein nach dem mosaischen Gesetze, mit besonderer Rücksicht auf den Unterschied reiner und unreiner Thiere« [S. 221—223]).

das Unreine in der Welt hier als Vorbild aufgestellt werden[1], sondern, da es sich um ein Vorbild für das gesammte Verhalten Israel's handelt, muss hier die Heiligkeit als etwas Positives gedacht sein, als vollkommene Reinheit[2], in der Weise, dass darin physische und sittliche Makellosigkeit zusammengefasst sind.

Lev. 11, 44 wird die Forderung, sich des Genusses des Gewimmels zu enthalten, begründet mit den Worten: »denn ich bin Jahwe, euer Gott; darum sollt ihr euch heiligen (וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם) und sollt heilig sein; denn heilig bin ich, und ihr sollt nicht verunreinigen euere Seelen an allerlei Gewimmel, das auf Erden kriecht«. »Heiligen« steht hier im Gegensatz zu »verunreinigen«; Israel soll verunreinigenden Genuss vermeiden, weil es rein sein soll nach dem Vorbild seines Gottes; ebenso v. 45. Am Schlusse des Verbotes, unreine Thiere zu essen, steht die Begründung: »Ihr sollt mir heilig sein, denn ich bin heilig« auch Lev. 20, 26. Eben sie (ohne »mir«) wird Lev. 19, 2 vorausgeschickt sittlichen und gottesdienstlichen Geboten: Ehrfurcht gegen die Eltern, Sabbathheiligung, Meiden des Götzendienstes u. s. w. (v. 3 ff.). Es ist deutlich, dass hier קָדוֹשׁ einerseits allgemein das gottgewollte, vollkommene Verhalten des Menschen, andererseits die Vollkommenheit Gottes bezeichnet, ohne dass die einzelnen Leistungen menschlicher Vollkommenheit der göttlichen entsprechen. Es lässt sich hier also ‚Heiligkeit' am besten wiedergeben nach unserer Ausdrucksweise durch die Ausdrücke: »Normalität des Lebens« (Diestel) oder »Lebensvollkommenheit« (Oehler), aber nur, wenn man ‚Leben' nimmt im Sinne des hebräischen דֶּרֶךְ ‚Lebensführung', nicht im Sinne von חַיִּים als Gegensatz zu Tod und Vergänglichkeit. Dass aber auch an diesen Stellen in der Anwendung von קָדוֹשׁ auf Israel die Bedeutung als Verhältnissbegriff noch neben der materialen vorliegt, zeigt deutlich Lev. 20, 26: »Ihr sollt mir heilig sein;

1) Am wenigsten kann in diesem Falle קָדוֹשׁ, auch in der Anwendung auf Gott, Verhältnissbegriff sein; denn sinnlos wäre: »Ihr sollt mein sein; denn ich bin euer« (vgl. Herm. Schultz a. a. O. Bd. I, S. 303).

2) Vgl. auch F. Godet, *La Sainteté de Dieu. Sermon*. Neuchat. 1864 S. 8.

denn heilig bin ich, Jahwe, und habe euch ausgesondert aus den Völkern, dass ihr **mein** seiet«[1].

Anders als in den soeben erwähnten Stellen des Leviticus verhält es sich mit der Begründung der Heiligkeit der Priester durch Jahwe's Heiligkeit Lev. 21, 6—8; die Stelle ist dadurch beachtenswerth, dass verschiedene Wendungen des Begriffes der Heiligkeit hier an Einem Punkte zusammentreffen. Wenn v. 6 von den Priestern gefordert wird, dass sie »heilig seien ihrem Gott«, so heisst dies wieder zunächst nichts anderes als: sie sollen ihm angehören als seine Diener. Diese Zugehörigkeit aber erweisen sie nach v. 1—5. 7 durch Beobachtung gewisser Reinigkeitsvorschriften: Vermeidung der Verunreinigung an einer Leiche und körperlicher Entstellung, ferner der Ehe mit einer Hure, einer Geschändeten oder einer Geschiedenen. Durch Nichtbeobachtung dieser Vorschriften würden sie nach v. 6 als die zu Jahwe Nahenden, welche als solche »heilig« sind (v. 7), »profaniren den Namen ihres Gottes«; das Heiligsein schliesst also auch hier ein die Enthaltung von dem, was als Unreines oder überhaupt dem Willen Jahwe's nicht Entsprechendes in seine Nähe nicht kommen darf. Wenn es dann weiter v. 8 heisst: »Du sollst ihn [den Priester] heiligen (וְקִדַּשְׁתּוֹ); heilig soll er dir sein [gelten]; denn heilig bin ich, Jahwe, der euch heiligt«, so kann dies nur bedeuten: der Priester soll angesehen und behandelt werden als eine an Würde hervorragende Person; solches ist er dadurch, dass er in nächstem Verkehre steht mit dem heiligen, d. i. erhabenen, Gott Israel's, und diese Respectirung seiner eigenen Erhabenheit in

1) Oehler, Theol. Bd. I, S. 163 verändert den Sinn dieser Aussage, indem er übersetzt: »Heilig bin ich, **und so** habe ich euch ausgesondert« und findet darin dann ausgesagt, dass Gott »seine Heiligkeit nach aussen dadurch bethätigt, dass er für seinen Zweck in der Welt eine Aussonderung vornimmt«; aber die Erwählung Israel's wird hier durchaus nicht dargestellt als eine Bethätigung der Heiligkeit Jahwe's, sondern weil Derjenige, welcher Israel erwählt hat zu seinem Eigenthum, heilig ist, wird die Heiligkeitsforderung an Israel gestellt. Jene Erklärung beruht auf der Annahme, dass מְקַדֵּשׁ, von Jahwe's Bethätigung an Israel ausgesagt (s. oben S. 74 ff.), eine Folge sei der göttlichen Eigenschaft קָדוֹשׁ, während beides ganz verschiedenen Vorstellungskreisen angehört.

der Würdestellung seiner Priester kann Jahwe von Israel fordern, weil er Derjenige ist, welcher Israel geheiligt, d. h. zu seinem Eigenthum angenommen hat, so dass es ihm zusteht, Forderungen an Israel's Verhalten zu stellen[1]. Hier also ist nicht die Rede von Jahwe's Heiligkeit als einem Vorbilde für den Lebenswandel des Menschen[2].

Nur insofern die physisch-sittliche Reinheit überhaupt vorgestellt wird als Licht und die von ihr ausgehende Reaction gegen das Unreine als verzehrendes Feuer, ist es richtig, dass die Heiligkeit Jahwe's sich berühre mit seiner Licht- und Feuernatur. Wie Ps. 15, 1 f.; 24, 3 f. die Heiligkeit der Wohnung Jahwe's dargestellt wird als das die Unlauterkeit aus Jahwe's Nähe Abwehrende, so lautet Jes. 33, 14 f. auf die Frage: »Wer unter uns kann wohnen bei verzehrendem Feuer? Wer unter uns kann wohnen bei ewigen Gluthen?« die Antwort: »Der in Gerechtigkeit wandelt und Recht redet u. s. w.«; das verzehrende Feuer, die ewigen Gluthen sind die gegen die Sünde (v. 14ᵃ) gerichteten Aeusserungen des göttlichen Zornes. Aber nur einmal im A. T., Jes. 10, 17., finden wir die Bezeichnungen Jahwe's als »Heiliger Israel's« und als »Licht« neben einander und zugleich die Verbindung von Heiligkeit und verzehrender Feuernatur; auch an dieser

1) Wir haben קִדַּשׁ v. 8 genommen in dem Sinne: des Priesters (heilige) Würde respectiren (vgl. Jes. 65, 5., s. oben S. 62); dagegen will Keil es verstehen: »dahin wirken, dass er nicht . . . seinen Stand entheilige«, eine im Zusammenhang allerdings nahe liegende Erklärung, welche aber verwehrt wird durch das folgende offenbar zur Erklärung dienende: קָדֹשׁ יִהְיֶה־לָּךְ, was nur verstanden werden kann: er soll dir heilig gelten. Der Zusammenhang der ganzen Stelle ist dieser: Jahwe stellt nicht nur Forderungen an die Priester als die ihm Gehörenden, sondern auch für sie, ihnen zu Gute.

2) Es möchte etwa noch in dem Gottesnamen קְדֹשִׁים Spr. 9, 10; 30, 3 eine Hinweisung zu finden sein auf Jahwe als das Vorbild sittlich-reinen Lebens des Israeliten, wenn hier von »Erkenntniss des Heiligen« die Rede ist (c. 9, 10 parallel mit »Furcht Jahwe's«) nach der Bemerkung Delitzsch's zu 9, 10: »Das mit »יִרְאַת gleichlaufende דַּעַת ist von lebendiger praktisch wirksamer Erkenntniss ge»meint, welche sich diesem allheiligen Gotte als normativem, aber unerreichbarem »Vorbild unterstellt«. Wahrscheinlicher aber ist קְדֹשִׁים hier, ohne Rücksicht auf seine ursprüngliche Bedeutung, als Eigenname gebraucht (s. oben S. 79; vgl. Diestel S. 34).

Stelle jedoch ist auf jene Zusammenstellung kein Nachdruck zu legen, da »Heiliger Israel's« im B. Jesaja stehender Gottesname ist[1].

---

d) Als positiver Inhalt des Begriffes der Heiligkeit hat sich uns da, wo mit der negativen Deutung nicht auszukommen ist, ergeben die physisch-sittliche Integrität. Andere haben dagegen oder doch zugleich für jenen Inhalt die Vorstellung des Lebens geltend gemacht.

So unzweifelhaft richtig es ist, wenigstens für die Aussagen oder Forderungen des Heiligseins von Israel, wenn Diestel bemerkt, dass die »Bedingungen«, unter welchen das Bundesverhältniss (wir würden sagen: die Eigenthumsstellung Israel's zu Jahwe) »allein bleiben und fortdauern kann . . ., den materialen Inhalt »des Begriffs [der Heiligkeit] abgeben, der zugleich mitgesetzt »ist«, so wenig kann ich ihm beipflichten, wenn er aus »der Ver»bindung . . ., in welcher jene Formel [Ihr sollt heilig sein, denn »ich bin heilig] mit besonderen Gesetzesgruppen steht«[2], den Schluss zieht, dass wie »Normalität des Lebens den concreten Inhalt des »Begriffs der Heiligkeit [überhaupt] abgibt«[3], so »Jehovah als der »Heilige das absolute Leben« ist, ihm als solchem »ewige »Dauer, Unvergänglichkeit, absolute Freiheit von allem Tode und »aller Todesgemeinschaft« eignet[4]. — Das Eine ist zuzugeben, dass nach einigen wenigen Andeutungen vielleicht die Heiligkeit Jahwe's, als Erhabenheit über das Irdische, auch in dem besonderen Sinne seines Erhabenseins über die Vergänglichkeit des Irdischen verstanden wurde[5]. Aber das wäre eine secundäre Bedeutung, und die Vorstellung des Lebens als centrale in dem Begriff der Heiligkeit ist, wie mir scheint, entschieden abzuweisen. Da wir bis jetzt nur gelegentlich auf Stellen aufmerksam gemacht haben, welche uns gegen die Combination von ‚Leben' und ‚Heiligkeit' zu sprechen schienen, bedürfen noch die einzelnen Argumente Erwägung, welche Diestel dafür geltend macht.

1) Vgl. Diestel S. 22. 2) S. 12. 3) S. 15. 4) S. 17.
5) S. oben S. 87; vgl. S. 49 Anmerk. 1.

,Reinheit', nach Diestel die Grundbedeutung von קֹדֶשׁ, und ,Leben' gelten ihm für die alttestamentliche Anschauung als Wechselbegriffe. — Die Vorstellung des Lebens als Mittelpunkt der alttestamentlichen Gottesidee soll ausgedrückt sein in dem Gottesnamen יהוה »der Seyende« = »der das Leben schlechthin besitzt«[1]. Den Namen als Hiphilform auffassend, glaube ich ihn allerdings mit Schrader verstehen zu müssen in dem Sinne ,der das Sein Gebende', d. i. Schöpfer[2]. Aber die unsichere Bedeutung des Tetragramms kann überhaupt nicht massgebend sein für die Erklärung von קָדוֹשׁ; es müsste denn nachgewiesen sein, dass jener Name seinem Wortsinne nach correcter und umfassender Ausdruck sei für den alttestamentlichen Gottesbegriff. — Wo Jahwe ausdrücklich »der lebendige« genannt wird (I Sam. 17, 26. 36. II Kön. 19, 4. 16 [Jes. 37, 4. 17]. Jer. 10, 10; 23, 36; vgl. Deut. 5, 23. — Hos. 2, 1. Ps. 42, 3; 84, 3), heisst er so als der wirklich seiende und wirkende, zunächst im Gegensatz zu den fingirten oder doch keiner wirksamen Lebensäusserung fähigen und darum »todten« Götzen. Nun wird allerdings Jahwe ,heilig' genannt, um seine Unvergleichbarkeit auszusagen, um in Abrede zu stellen, dass irgend ein (göttliches) Wesen sei, welches sich ihm an Grösse und Macht gleichstellen könnte[3], aber niemals heisst er im Gegensatz zu den todten Götzen der heilige Gott[4]. Nur insofern Jahwe Heiligkeit wie Leben eignet im Gegensatz zu den »andern Göttern«, berühren sich also jene beiden Begriffe, aber desshalb decken sie sich doch keineswegs. Es ist weiter gewiss unzweifelhaft, dass das Alte Testament, wenn es קָדוֹשׁ als Bezeichnung gebraucht für das Gottsein überhaupt[5], die Idee des lebendigen Gottes darin inbegriffen sein lässt; aber es scheint uns keine Stelle vorhanden, welche gerade dies als das zunächst in jenem Wort Ausgedrückte geltend machte. Ist dem so, dann wird dies ein Zeichen dafür

---

1) S. 17 f. 2) Vgl. Studien I, S. 176. 229. S. Delitzsch's Gegenbemerkungen: »Die neue Mode der Herleitung des Gottesnamens יהוה« in: Zeitschr. f. luther. Theol. u. Kirche 1877 S. 593—599. 3) S. oben S. 89 f.
4) Vgl. oben S. 88 Anmerk. 2. 5) S. oben S. 79.

sein, dass nicht vor allem der Besitz des absoluten (normalen) Lebens das ist, was nach alttestamentlicher Anschauung das Göttliche von dem Gewöhnlichen unterscheidet; denn wenn es vollkommen richtig ist, dass קָדוֹשׁ seinen Inhalt zu empfangen habe aus der Gottesidee, wie sie im Alten Testament überhaupt zu erkennen ist, so muss doch andererseits aus den verschiedenen Gesichtspunkten, unter welchen Jahwe קָדוֹשׁ genannt wird, sich ermitteln lassen, was an jener Idee als das Wesentlichste erschien.

Ebensowenig als der Gottesname Jahwe für die Erklärung der Heiligkeit Jahwe's geltend gemacht werden kann, ebensowenig kann mit Diestel[1] aus der Verheissung des Lebens und der Lebensförderung für die Beobachtung des Gesetzes (z. B. Ex. 20, 12. Lev. 18, 5; c. 26 *passim*) des Todes und der Lebensstörung für den Fall des Ungehorsams (z. B. Ex. 23, 25 f. Lev. c. 26 *passim*) ein Schluss gezogen werden auf die Bedeutung der Heiligkeit. Zunächst ist es nicht unwichtig, zu constatiren, dass sich an die Forderung des Heiligseins nirgends die Verheissung des Lebens anschliesst; aber allerdings äussert sich Israel's Heiligkeit in jenem Gehorsam gegen den Bundesgott, für welchen das Leben verheissen wird. Es ist jedoch nicht einzusehen, wie aus dem Inhalte des Lohnes als Leben sich auch der Inhalt der Forderung als »Normalität des Lebens« ergeben soll, um so weniger als das A. T. überhaupt den Ausdruck ‚Leben‘ (חַיִּים) nicht wie wir als Bezeichnung für das Verhalten, für den ‚Lebenswandel‘ gebraucht. Jener Gehorsam, in welchem sich das Heiligsein äussert, fällt desshalb für die alttestamentliche Anschauungsweise gar nicht unter den Gesichtspunkt einer Lebensäusserung. Besser noch wäre auf Jes. 4, 3 zu verweisen, wo aber auch »heilig« und »aufgeschrieben zum Leben« zweierlei ist.

Den eigentlichen Ausgangspunkt jener Combination von Leben und Heiligkeit bildet jedoch eine weitere Erwägung, die nämlich,

---

1) S. 15.

dass die Heiligkeit Israel's sich nach dem Gesetze zu erweisen habe in der Enthaltung von Todesgemeinschaft. Alles Unreine soll, wie Diestel im Anschluss an Sommer's[1] Darstellung annimmt, ein dem Tode Verfallenes oder dem Todeszustande Gleichendes sein[2]. — Die einzige Stelle nun, an welcher wirklich קָדוֹשׁ einen Gegensatz zu bezeichnen scheint zur Todesgemeinschaft, wäre Lev. 21, 1—6 (vgl. noch Num. 19, 20), wo dem Priester, weil er heilig sein soll, verboten wird, sich (mit gewissen Ausnahmen) an einem Todten zu verunreinigen; es wäre aber an eben dieser Stelle sogleich nicht einzusehen, wie in der gleichfalls dem Priester als heiligem verbotenen Ehe mit einer Hure, einer Geschändeten oder einer Geschiedenen (v. 7) Todesgemeinschaft sich äussern sollte. Diestel führt jedoch diese Stelle gar nicht an, sondern ausdrücklich einzig Lev. 11, 44 f. Hier wird den Israeliten, welche heilig sein sollen, weil Jahwe heilig ist, verboten, »ihre Seele zu verunreinigen an irgend einem Gewimmel, das auf Erden kriecht«. Die Unreinheit bestimmter Thiere ist nun aber gerade jener Punkt, an welchem die Erklärung des Unreinen als des dem Tode Verfallenen oder Gleichenden vor allem scheitert. Die »meisten der besonders unreinen Thiere [sind] Blut- oder Aasfresser«[3] — aber doch gerade das »Gewimmel« (Würmer und Insekten) am wenigsten, und gerade hier liegt die Erklärung so nahe, dass es unrein sei, weil im Staub und Schmutz des Erdbodens sich bewegend[4]. Eben diese Lebensweise, das Staub-

1) In der oben S. 93 Anmerk. 1 angeführten Abhandlung.

2) Ebenso auch Ritschl (Versöhnung Bd. II, S. 94): »Dieses Verhältniss [die »Nachbildung des Inhaltes der Heiligkeit Gottes«] begründet zunächst die Vor- »schriften über ceremonielle Reinheit, insofern als die gesetzwidrige Unreinheit »nach der Aehnlichkeit mit Erscheinungen der Verwesung beurtheilt und deshalb »als Widerspruch mit dem absoluten Leben in Gott aufgefasst wird«.

3) Diestel S. 14.

4) Auch Sommer S. 258 f. kommt für das »Gewimmel« über den angeborenen Widerwillen nicht hinaus und muss ferner S. 254 f. darauf aufmerksam machen, dass der Wiedehopf טָמֵא sei als ein unreinliches Thier (das eigentliche Motiv soll aber dann, weithergeholt, die Verbreitung von »Aas- und Verwesungsgeruch« sein!); die Raubthiere und Aasfresser sind es wohl nur desshalb, weil ihre Nahrungsweise, die Berührung mit dem Blut oder dem verwesenden Leichnam, sie thatsächlich verunreinigt.

fressen, stempelte dem Hebräer die Schlange zum Abscheu erweckenden Thiere vor andern. Ueberall wird das levitisch Unreine ursprünglich ein solches sein, welches als wirklich mit irgendwelchem Schmutze behaftet galt; wesshalb dies von einzelnen der für unrein erklärten Thiere angenommen wurde, können wir nicht mehr bestimmen; das Gefühl der verschiedenen Völker und Zeiten ist in diesem Punkt ein verschiedenes. Es ist durchaus beizustimmen der nur nachträglich wieder zu eng begrenzten Aufstellung Diestel's: »Zu Grunde liegt [bei der Unreinerklärung] ein heftiger, mehr instinctiver Abscheu vor Allem, was befleckt und »Ekel erregt. Die unmittelbare Empfindung entscheidet, nicht die »Reflexion«[1]. Die nähere Bestimmung des Unreinen als eines mit dem Todeszustande sich Berührenden ist für die wenigsten Fälle wirklich passend und wird als künstlich und gesucht aufzugeben sein; besonders verunreinigend ist der Todeszustand wohl lediglich aus dem Grunde, weil die durch den Verwesungsprocess

---

1) S. 13. — Wenn dagegen (ebend.) bemerkt wird: ». . . eine Beziehung auf »den Tod [tritt] klar hervor, sofern kein lebendes Thier verunreinigt und sofern »die Berührung mit thierischem Leichnam auch ohne Genuss verunreinigende Wir»kungen ausübt« — so liegt die Sache doch wohl anders: der zerrissene oder gefallene Leichnam, weil im Verwesungsprocesse befindlich, ist als solcher verunreinigend von jedem Thiere; das unreine Thier aber verunreinigt nur als todtes, weil es nur als solches genossen werden kann, die Aufnahme seines Fleisches durch das Essen aber eine ganz andersartige ist als die Berührung etwa mit der Hand. — Wenn jedoch hier der Thatbestand noch etwa für Sommer's Erklärung geltend gemacht werden könnte, so wird sie durch weitere Umstände offenbar unmöglich. Es bleibt, trotz seiner scharfsinnigen Zurechtlegung, durchaus unverständlich, inwiefern geschlechtliche Zustände (Samenfluss, Niederkunft u. s. w.) verunreinigend wirken sollen als dem Tode verwandte Zustände (Sommer S. 242 f.) — vielmehr doch wohl nur desshalb, weil sie einen Zustand äusserlicher Befleckung bringen, welche Widerwillen und Ekel erweckt. Völlig unrichtig ist es aber, wenn Sommer (S. 228—230) den Beischlaf zu den verunreinigenden Handlungen nicht rechnen will, weil er ihn allerdings unter der Todesähnlichkeit nicht unterbringen kann. Mit den Stellen Ex. 19, 14 f. I Sam. 21, 5 f., welche auch er als unzweideutig dagegen sprechend anerkennen muss, weiss er sich nur durch die unmotivirte, auf literar-historisch unhaltbaren Voraussetzungen beruhende Behauptung abzufinden, dass jene erzählenden Stücke eine von dem »uralten Gesetzescodex« abweichende Anschauung des »späteren Judenthums« repräsentirten.

thatsächlich herbeigeführte Unreinheit nach allgemein menschlichem Gefühl besonderen Widerwillen erregt[1]. — Wenn also Enthaltung von dem Genusse unreiner Thiere eine Bedingung (neben andern) ist für das Heiligsein Israel's, so können wir daraus nicht mehr entnehmen, als dass Israel's Heiligkeit als Zugehörigkeit zu Jahwe sich zu erweisen hat in Reinheit nach dem göttlichen Willen. Aus jenen Geboten levitischer Reinheit allein (vgl. noch Ex. 22, 30. Deut. 14, 21) kann der Begriff der Heiligkeit übrigens in keinem Falle bestimmt werden, weil damit nicht alle Forderungen des Heiligseins berücksichtigt wären, zu welchen auch sittliche Gebote, wie der Gehorsam gegen die Eltern (Lev. 19, 2 ff.), gehören.

Es ist noch ein letztes Argument, welches Diestel geltend macht: »Wasser, Oel und Blut [als Reinigungs- und Weihungs- »mittel] sind Träger des Lebens oder Vermittler desselben: das »Wasser in der anorganischen, das Oel in der vegetativen, das »Blut in der animalischen Natur«[2]. Schwerlich aber liegt in der Anwendung gerade dieser drei Mittel zur Weihung der Gedanke, dass dem Geweihten Lebenskraft mitgetheilt werden soll. Das Wasser ist das gewöhnlichste Reinigungsmittel und dient lediglich der Beseitigung des Schmutzes; das Salben mit Oel verleiht einen festlichen Charakter, wie er dem Jahwe Geweihten zukommt; das

---

1) Noch weniger haltbar als Sommer's Darstellung ist die durchaus nicht mit der alttestamentlichen Anschauung vereinbare bei Bähr (Symbolik Bd. II, S. 459—476), wenn er als zwei Pole, welche Verunreinigung bewirken, bestimmt: Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen und diese beiden Factoren des endlichen Seins, welche sich gegenseitig bedingen und voraussetzen, als Gegensatz des absolut Heiligen, d. i. (!) des Unendlichen (vgl. jedoch oben S. 87), betrachtet. Dies würde wieder nicht stimmen mit der Annahme gewisser Thiere als unreiner, und die Begriffe Endlichkeit und Unendlichkeit sind dem A. T. völlig fremd. Namentlich ist aber gegen Bähr schlagend die Bemerkung Sommer's (S. 240), dass bei seiner Auffassung das neugeborene Kind und die Schwangere unrein sein mussten, was nicht der Fall ist. — Im Allgemeinen richtig werden die Aufstellungen Knobel's über Rein und Unrein sein (Exodus und Levitic. 1857 S. 432 ff.), schon desshalb, weil er von Combinationen, welche das A. T. selbst nicht andeutet, fernbleibend, sich einfach an den Wortsinn der Bezeichnungen »rein« und »unrein« hält.

2) S. 14 f. Vgl. Bähr II, S. 465. 491. 493—505. 512—522.

Besprengen mit Blut Ex. 29, 21. Lev. 8, 30[1] soll dem Besprengten keine neue Beschaffenheit mittheilen, sondern lediglich andeuten, dass die durch das vergossene Opferblut hergestellte Bedeckung vor der vernichtenden göttlichen Majestät sich auf den Besprengten und das Besprengte beziehe, dass das Opfer eine Gabe sei, um eben diese Person oder Sache angenehm zu machen in Jahwe's Augen[2]. Wenn bei den Reinigungen Asche verwendet wird (Num. 19, 9), so ist diese doch wohl nicht Lebenssymbol, sondern Mittel der Fleckentilgung; und gar das Feuer kann bei den Reinigungen (Num. 31, 22 f. Jes. 6, 6 f.), wie überall, nur als austilgendes, verzehrendes Element verstanden werden.

Allerdings dient von dem Opferthiere das Blut desshalb zur Bedeckung, weil es als Träger des Lebens gilt und das Leben die beste Gabe ist, welche der das Leben spendenden Gottheit geboten werden kann. Allerdings ist weiter daraus, dass, abgesehen von der Besprengung, »Blut und Fett, und, von den Thei»len des Thieres, der Kopf und die Fettstücke unbedingt zu opfern »sind, . . . zu erkennen, dass die sinnlichen Zeugen der eigent»lichen Lebenskraft vorzugsweise der Heiligung und Weihung die»nen sollen«[3]; allein nicht als Träger der Lebenskraft sind diese Theile heilig; das werden sie erst durch die Darbringung. Allerdings ist auch das Haar, welches der Nasiräer Jahwe heiligt (Num. 6, 5), Zeichen der Lebenskraft, aber nicht als solches heilig, sondern lediglich durch die Zueignung. Desshalb, weil der heilige

---

1) Nur diese Besprengung der einzuweihenden Priester und ihrer Kleider kann hier füglich in Betracht kommen, da das sonstige Verfahren mit dem Opferblute, wenn es am heiligen Orte vor Jahwe gebracht wird, nicht unter den Gesichtspunkt der Weihung oder Heiligung fällt.

2) Es sei hier bemerkt, dass nur in diesem Sinne die Ex. 29, 21. Lev. 8, 30 zum Zweck der Heiligung vollzogene Besprengung der Priester und Priesterkleider (s. oben S. 58. 62) etwa als Reinigung gelten kann; Entsündigung ist es nicht, denn das Opfer ist Füllopfer, nicht Sündopfer. Die Besprengung besagt nichts anderes, als dass durch die Bedeckung (Ex. 29, 33) Priester und Kleider befähigt sind, vor Jahwe's Angesicht zu kommen.

3) Diestel S. 15.

Gott zugleich Lebensquell ist, sollen ihm diese Lebensäusserungen geweiht werden, aber nicht desshalb, weil er heilig ist.

Noch auf Eines wäre hier etwa aufmerksam zu machen, was Diestel nicht erwähnt. Wie Jahwe bei seiner Heiligkeit schwört[1], so schwört er auch: »So wahr ich lebe« (Num. 14, 21. Deut. 32, 40[2]. Jer. 22, 24; 46, 18. Ez. 33, 11). Es würde aber irrig sein, daraus auf Identität oder Verwandtschaft der Begriffe Heiligkeit und Leben schliessen zu wollen: das eine Mal schwört Jahwe bei seiner Grösse, worüber es ein Grösseres nicht gibt, das andere Mal bei seinem Dasein, nämlich als Jahwe, der grosse Gott.

Wir haben jene Combination von Leben und Heiligkeit nicht stichhaltig finden können; auf jeden Fall, das hoffen wir in den früheren Abschnitten gezeigt zu haben, ergibt der directe Zusammenhang, in welchem von der Heiligkeit die Rede ist, das Ineinandergreifen beider Begriffe nirgends.

---

e) Können wir der Combination der Begriffe ‚Heiligkeit' und ‚Leben' nicht zustimmen, so liegt dagegen ohne Zweifel ein Wahrheitsmoment zu Grunde der von Diestel u. A. geltend gemachten Beziehung der Heiligkeit Jahwe's auf Israel. Wir bestreiten nur, dass Jahwe so genannt werde als der liebende oder der sich selbst mittheilende (Bundesgott).

Eine Specialisirung der Vorstellung der göttlichen Erhabenheit in קָדוֹשׁ haben wir bereits in jenen Stellen gefunden, wo damit das Erhabensein über das Unlautere bezeichnet ist[3]. Dadurch unterscheidet sich קָדוֹשׁ von der Erhabenheit Gottes als Herrlichkeit (כָּבוֹד) trotz vieler Berührungspunkte; כבוד wird nicht direct von der göttlichen Reinheit gebraucht: Jahwe's Heiligkeit wird als Vorbild des menschlichen Verhaltens aufgestellt, niemals aber seine *Kabôd*. — Es bedarf einer eingehenderen Unterscheidung dieser

---

1) S. oben S. 91.
2) Ueber den Zusatz לְעֹלָם s. Kamphausen z. d. St.
3) S. oben S. 90 ff.

beiden Begriffe, weil daraus jene Beziehung der Heiligkeit auf Israel deutlich wird.

Auch abgesehen von der in כָּבוֹד fehlenden oder doch zurücktretenden Beziehung auf das ethische Gebiet (einschliesslich der physischen Reinheit) deckt sich dieser Begriff nicht mit קֹדֶשׁ. Zunächst aber die Berührungen. Wir haben solche mehrfach gefunden, wo in den Aussagen von der Heiligkeit bestimmter Sachen wie auch Gottes der Ausdruck der Herrlichkeit damit verbunden war und schon das Prädicat der Heiligkeit an und für sich das der Herrlichkeit einzuschliessen schien. Diese Beobachtungen sind durch weitere zu vermehren. Im himmlischen Tempel ist der Ausruf der lobpreisende nEngelversammlung: כָּבוֹד (Ps. 29, 9) wie andererseits ebendort die Seraphim das Dreimalheilig ausrufen (Jes. 6, 3). Jahwe's *Kabôd* hat in Israel Wohnung gemacht (Ex. 29, 43; 40, 34 f.; vgl. c. 16, 10), wo andererseits Jahwe's heiliger Name gegenwärtig ist. Wie der Thron Jahwe's heilig heisst als Stätte seiner Gegenwart, so ist er auch »Thron der *Kabôd*« (Jer. 14, 21; 17, 12[1]). Die Stiftshütte, der Ort, wo Jahwe's *Kabôd* gegenwärtig, ist eben dadurch ein geheiligter Ort (Ex. 29, 43). »Geehrt werden« (נִכְבַּד) und »geheiligt werden« sind, von Jahwe ausgesagt, Synonyma[2]. Wenn nach Ex. 14, 4. 17 f. Jahwe sich herrlich erweist an dem Pharao durch dessen Vernichtung um Israel's willen, so könnte es nach Ezechielischem Sprachgebrauche statt נִכְבַּד heissen: נִקְדַּשׁ, und wenn Jes. 3, 8 Juda's Feindschaft gegen Jahwe bezeichnet wird als ein »Reizen der Augen seiner *Kabôd*«, so könnte hier ebensogut seine Heiligkeit geltend gemacht werden[3]. — Richtig ist aber von Diestel[4] u. A. bemerkt worden, dass niemals in der Ordnung der Schöpfung eine Offenbarung der göttlichen Heiligkeit, wohl aber eine solche der gött-

1) Dass hier von Jahwe's Thron auf dem Tempelberge, dagegen Ps. 47, 9 von dem heiligen Throne als dem himmlischen (vgl. oben S. 43) die Rede ist, beeinträchtigt die Vergleichung nicht; s. noch oben S. 49 f.

2) S. oben S. 82. 3) Vgl. die guten Bemerkungen Diestel's z. d. St. in Knobel's Jesaja. 4) S. 34.

lichen Herrlichkeit erkannt werde (so Ps. 104, 1: הוֹד וְהָדָר; vgl. Ps. 8, 2., auch Ps. 104, 31: כְּבוֹד)[1]. Auch könnte es Jer. 2, 11 statt כְּבוֹדוֹ nicht heissen קָדְשׁוֹ: Jahwe wird hier genannt Israel's *Kabôd* als der Ursprung seines Vermögens und Glückes (ebenso Ps. 3, 4; 106, 20., vgl. v. 21), und im Gegensatz dazu heisst der Götze »der Nichtsnutzige«[2]; die irdischen Güter Israel's als solche werden aber nie gedacht als gespendet von der Heiligkeit Jahwe's, sondern nur sofern sie der Stellung dienen, welche Israel einzunehmen hat als Gottesvolk. Ebenso könnte es Num. 14, 21 (vgl. Jes. 6, 3) statt: »Es soll voll werden von der *Kabôd* Jahwe's die ganze Erde« (vgl. v. 22: »meine *Kabôd* und [nämlich] meine Zeichen, welche ich in Aegypten und in der Wüste gethan«) nicht heissen: ,von der Heiligkeit Jahwe's', welche nie als die ganze Erde erfüllend dargestellt wird. Bei Ezechiel heiligt sich Jahwe vor den Augen der Völker (20, 41; 28, 25; 38, 16; 39, 27; vgl. Jes. 52, 10); aber es wird nicht gesagt, dass sie seine Heiligkeit schauen: sie schauen nur das, worin sich Jahwe's Heiligkeit erweist; dieser Erweis wäre zu bezeichnen als *Kabôd*. Als herrlich zeigt sich Jahwe in der Mitte der Stadt Sidon — so dass sie es

---

1) Allerdings muss, wenn קדוש umfassende Bezeichnung der Göttlichkeit Jahwe's ist, auch die schöpferliche Thätigkeit ein Ausfluss seiner Heiligkeit sein. So wird in der That Jes. 40, 25 f. »die Heiligkeit Gottes in . . . Verbindung mit der »Weltschöpfung gesetzt« (Hengstenberg zu Ps. 22, 4); denn wenn es hier heisst: »Wem wollt ihr mich ähnlich machen, dass ich ihm gliche? spricht der Heilige. Erhebet in die Höhe euere Augen und sehet: wer hat geschaffen dieses?« — so gilt dem Propheten die Schöpfung als ein Beweis der Unvergleichlichkeit Jahwe's, und unvergleichlich ist er als der Heilige (vgl. oben S. 89 f.), aber desshalb bezeichnet ihn doch nicht קדיש geradezu als den Schöpfer, sondern er heisst so nach dieser Stelle als der von den Götzen verschiedene: zu den Unterscheidungsmerkmalen gehört seine Schöpferthätigkeit. Es darf etwa noch verglichen werden Jes. 17, 7 f., wo der Schöpfer des Menschen, der Heilige Israel's gegenüber gestellt wird den mit Händen gemachten Ascherim und Chammanim. — Dass aber die von Jahwe geschaffene Welt sein ,heiliges Gewand' ausmache, wie sie nach Ps. 104, 1 f. sein herrliches Gewand ausmacht, würde auch Deutero-Jesaja sicher nicht gesagt haben. Wenn Jahwe als der Heilige, d. i. nach Deutero-Jesaja als der alleinige wahre Gott, der Schöpfer ist, so gewährt doch die Schöpfung keinen Anblick der Heiligkeit, wohl aber der Herrlichkeit Gottes.

2) Vgl. Studien I, S. 97 ff.

also sieht —, als heilig aber an ihr (Ez. 28, 22; vgl. c. 38, 16). Es wird sich also zunächst bestimmen lassen, dass Gottes Erhabenheit oder Heiligkeit zur *Kabôd* wird, sofern sie sich im Geschaffenen reflectirt, sichtbar für die Geschaffenen. Der *Kabôd* liegt also einerseits überall die Heiligkeit zu Grunde, und sofern jeder Erweis der Erhabenheit Gottes für den Menschen durch ein ausser Gott Seiendes hindurch gehen muss, könnte andererseits, wo von Gottes קֹדֶשׁ als einem sich kundbar machenden die Rede ist, stets eintreten כָּבוֹד. Nur insoweit die Erhabenheit Gottes dargestellt werden soll, wie sie an und für sich ist, heisst sie קֹדֶשׁ, und unter diesem Gesichtspunkt angesehen, würde für sie כָּבוֹד eine entsprechende Bezeichnung nicht sein. Darauf beruht es, dass Gottes Erhabenheit über das Unreine allein durch קֹדֶשׁ bezeichnet wird; denn hier wird eben eine Eigenschaft Gottes dargestellt, welche er besitzt, abgesehen von allen Beziehungen zum Irdischen (Geschaffenen), in seiner Besonderung von demselben. Dagegen bezeichnet כָּבוֹד die sichtbare Gotteserscheinung der Theophanieen (vgl. I Kön. 8, 11 mit v. 27): כָּבוֹד ist die Herrlichkeit Gottes als des offenbaren, קֹדֶשׁ seine Erhabenheit als des verborgenen. Daraus ist es zu erklären, dass die Heiligkeit nicht in Verbindung gebracht wird mit der Licht- und Feuernatur Jahwe's[1], denn diese ist das in den Theophanieen Sichtbare. Das vielgebrauchte Wort Oetinger's ist also nicht so unrichtig: »Heiligkeit ist die »verborgene Herrlichkeit und Herrlichkeit die aufgedeckte Heilig- »keit«.

Aus dieser näher bestimmten Bedeutung der Heiligkeit als der Erhabenheit des verborgenen Gottes ergibt sich, wesshalb — nicht, wie man gemeint hat, ausschliesslich, aber vorzugsweise von Gottes Heiligkeit mit Bezug auf Israel geredet wird: seine *Kabôd* ist in Schöpfung und Geschichte wahrnehmbar aller Welt, auch Jenen, welche ihn selbst nicht kennen; in dieser *Kabôd* aber wissen nur seine Verehrer wirksam die auch von ihnen nicht geschaute

1) S. oben S. 96 f.

Schon Diestel hat jene Erklärung von קדוש, wonach es den Bundesgott Israel's als den liebenden, synonym mit חָסִיד, bezeichnen soll, beseitigt. Zu ihrer Hinwegräumung bedarf es nur des Hinweises auf Stellen wie Ez. 38, 16., wo die göttliche Heiligkeit sich erweist in einer über Israel verhängten Züchtigung (vgl. Jos. 24, 19. Jes. 5, 16), ferner darauf, dass das dem Heiligen gegenüber gebührende Verhalten nicht (erwidernde) Liebe, sondern vielmehr Furcht ist[1]. — Aber als Bundesgott übt Jahwe allerdings nicht nur Gnade, sondern gleicherweise Züchtigung aus und ist darum als Bundesgott furchtbar (Neh. 1, 5. Dan. 9, 4), so dass bei der Hinweisung auf Züchtigung und Furchtbarkeit קָדוֹשׁ sehr wohl mit Diestel als Bezeichnung des Bundesgottes Israel's verstanden werden möchte. Das nun könnte auf keinen Fall hierfür angeführt werden, dass lediglich von einer Heiligung oder einem Geheiligtwerden (קדשׁ, הקדישׁ, נִקדשׁ) Jahwe's durch Israel die Rede ist (Lev. 10, 3; 22, 32. Num. 20, 12; 27, 14. Deut. 32, 51. Jes. 8, 13) — natürlich; denn unter den Heiden, welche Jahwe nicht kennen und verehren, ist ein Feiern sei es seiner Treue oder seiner Macht oder irgendwelcher andern Eigenschaft undenkbar. Wohl aber ist das zu beachten, dass Jahwe seinerseits in seiner Eigenschaft als der Heilige mit besonderem Absehen auf Israel handelnd dargestellt wird. Die im Gericht an Sidon erfolgende Heiligerweisung Jahwe's Ez. 28, 22 trifft diese Stadt als Verderberin des Gottesvolkes (v. 24), und jenes Gericht, welches nach Hab. 3, 3 Jahwe als der Heilige vollzieht, kommt Israel zu Gute. Gott heisst der Heilige als der in Israel Wunder verrichtende (Ex. 15, 11. Num. 20, 13), als der Israel felsengleich stützende (1 Sam. 2, 2) und an Israel seine Verheissungen erfüllende (Ez. 20, 41; 28, 25; 36, 20—24; 38, 23; 39, 27 ff.) wie als der Israel züchtigende. Deutlich ist ferner von dem Bundesgott Israel's als dem Heiligen die Rede Hos. 12, 1: »Juda hadert ferner mit Gott und mit dem treuen Heiligen (קְדוֹשִׁים נֶאֱמָן)«. Als

1) S. oben S. 84 f.

den Helfer Israel's, welcher seine Hilfe schon oft bewährt hat und noch ferner bewähren wird, feiert der Psalmist 22, 4 (vgl. v. 5) den »Heiligen, thronend über den Lobgesängen Israel's«; ebenso Jes. 52, 10: »Entblösst hat Jahwe seinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker, und es sehen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes«. Der ganze XCIX. Psalm, welcher anhebt mit einem Lobpreis der Grösse und Heiligkeit Jahwe's (v. 2 f.), ist eine Verherrlichung des in Israel königlich herrschenden Gottes, die Völker auffordernd, auch ihrerseits diesen Herrscher anzuerkennen: »Erhebet Jahwe, unsern Gott, und betet an zum Schemel seiner Füsse; heilig ist er (v. 5) . . . Erhebet Jahwe, unsern Gott, und betet an auf seinem heiligen Berge; denn heilig ist Jahwe, unser Gott (v. 9)«. Ebenso Ps. 111, 9: »Erlösung hat er gesandt für sein Volk; er hat entboten für ewig seinen Bund; heilig und furchtbar ist sein Name«.

Allein es bedarf nur eines wenig genaueren Eingehens auf den Text dieser Stellen und der Herbeiziehung einiger erläuternden andern, um zu erkennen, dass es nur Schein ist, als bezeichne קָדוֹשׁ den in züchtigender wie erlösender Treue seines Volkes sich annehmenden Gott, dass darin der Ausdruck des Bundesverhältnisses durchaus nicht liegt, vielmehr ׳ק ein Prädicat ist, welches dem Bundesgott Israel's zukommt, abgesehen von jenem Bundesverhältniss, aber ihm allein im Unterschied von den Göttern der Heiden, welches darum nur dort zur Geltung kommen kann, wo die Menschen dieses Unterschiedes, der absoluten Erhabenheit Jahwe's, sich bewusst sind. Deutlich macht dies schon Hos. 11, 9., wo קָדוֹשׁ Jahwe bezeichnet im Gegensatz zum Menschen, also wie er an sich ist, so aber nur bekannt in Israel's Mitte — noch deutlicher Ez. 39, 7: »Meinen heiligen Namen werde ich kund thun inmitten meines Volkes Israel, und nicht will ich fernerhin Preis geben meinen heiligen Namen, und es sollen erkennen die Heiden, dass ich Jahwe bin, heilig in Israel«; also Jahwe's Name ist heilig an sich, kundbar aber als solcher nur in Israel; die Heiden erkennen nicht ihn als den Heiligen, sondern

sein Walten in Israel, welches das des Heiligen ist. Was Hitzig zu Hos. 11, 9 bemerkt, ist richtig, wenn man es auf Ez. 39, 7 anwendet: es »soll diese Eigenschaft [קדוש] nicht auf den Raum »des israelitischen Landes eingeschränkt werden. Vielmehr seinen »heiligen Namen (Am. 2, 7), seine Person hat er freiwillig auf »Israel beschränkt; er wohnt in Israel und zwar als ein Heiliger »Ez. 39, 7«. Hosae und die vorjeremianischen Propheten überhaupt bringen den Gedanken einer freiwilligen Beschränkung Jahwe's auf Israel noch nicht zur Geltung, da der Gesichtskreis ihrer religiösen Betrachtung kaum oder doch nur sporadisch über Israel hinausgeht[1]; für sie also ist selbstverständlich Jahwe heilig nur in Israel.

Hos. 12, 1 möchte קְדוֹשִׁים, was schon die pluralische Bildung nahe legt[2], lediglich Eigenname sein, zum Wechsel des Ausdrucks neben אֵל gestellt. Will man aber doch eine besondere Bedeutsamkeit in der Wahl gerade dieses Gottesnamens suchen, so ist darauf zu verweisen, dass נֶאֱמָן neben einer Bezeichnung als des Israel sich zueignenden Bundesgottes Pleonasmus sein würde; treu ist Jahwe eben als solcher. Es müsste hier mit ק׳ ausgedrückt sein, entweder dass Israel's Hadern mit Gott ein unbegreifliches sei desshalb, weil Der, mit welchem es hadert, erhaben ist an Macht und Israel's Beginnen darum vergeblich ist, oder dass jenes Hadern ein frevelhaftes, weil Israel's Gott erhaben ist über die unlauteren Empfindungen der Streitsucht und darum Israel's Empörung ihn als den Heiligen nicht minder denn als den Treuen betrübt. Die Hinzufügung von נאמן würde dann ausdrücken, dass jene Auflehnung nicht nur thöricht oder frevelhaft, sondern zugleich undankbar sei (vgl. Jer. 2, 31); denn seine Israel gegebenen Verheissungen hat Jahwe stets gehalten. Am richtigsten aber wird es sein, קדושים als Wiederaufnahme des vorhergehenden אל anzusehen, ohne auf die Verschiedenheit der Gottesnamen Gewicht zu legen, so dass dann im zweiten Gliede nur נאמן das

1) S. Studien I, S. 158 ff. 2) S. oben S. 79.

neuhinzukommende Moment bildet. Jedesfalls handelt die ganze Stelle nicht von dem liebenden Bundesgott, sondern von dem seiner Bundespflicht treu bleibenden Gebieter; der Liebe gegenüber würde nicht von Empörung, sondern von Verkennung die Rede sein, dagegen ist ablehnendes Verhalten gegenüber der Macht und Majestät Empörung. — Wenn Ps. 22, 4 f. den Heiligen feiert als den Helfer Israel's, so muss doch nicht in der Bezeichnung »Heiliger« die Bereitwilligkeit zum Helfen liegen, sondern es kann damit ebensowohl ausgedrückt sein die Befähigung zum Helfen, d. h. die Macht[1] (ebenso Jes. 52, 10). — Ps. 99 preist Jahwe, den Heiligen, als den König Israel's; aber als solcher ist er nicht mit קָדוֹשׁ bezeichnet; dagegen spricht deutlich genug v. 9, dessen Aussage dann auf folgende Tautologie hinaus kommen würde: »Unser [heilig] ist Jahwe, unser Gott«! — Ps. 111, 9, wird Jahwe nicht gepriesen, weil er vermöge seiner Heiligkeit am Bunde mit seinem Volke festgehalten, sondern weil er als »der Heilige und Furchtbare« im Stande war, seinen Bund, auch bei von aussen drohendem Einsturz aufrecht zu erhalten, aus umringenden Gefahren sein Volk zu erlösen.

»Auf Grund der Heiligkeit«, bemerkt Diestel[2] mit gewissem Recht, »ist Jehovah ebensowohl אֵל קַנָּא Ex. 20, 5; 34, 14., so»fern er sein Eigenthumsrecht an Israel wahrt, als auch voll Güte, »Gnade und Erbarmen« (es ist nur zu verwundern, dass nicht Jos. 24, 19 angeführt wurde); aber darum bezeichnet קָדוֹשׁ doch keineswegs Jahwe als Israel's »Eigenthum wie Eigenthümer«, sondern

---

1) Vgl. die guten Bemerkungen Hengstenberg's z. d. St. über den Begriff der Heiligkeit überhaupt, in welcher er einen Gegensatz findet »nicht blos »gegen das Sündliche, sondern überhaupt gegen das Creatürliche, Irdische, Mensch»liche«; er lässt richtig »die Heiligkeit in der Schrift« umfassenden Ausdruck sein für »Herrlichkeit und Heiligkeit im engeren Sinne [d. h. Reinheit]«. Unrichtig aber ist es, wenn nach ihm Ps. 22, 4 קדוש darauf hinweisen soll, »dass bei Gott »jeder Gedanke an ein Nichtkönnen und Nichtwollen, da wo er verheissen hat, »aus Untreue hervorgehend, ausgeschlossen ist«; nur der Gegensatz gegen das »Nichtkönnen« liegt darin (vgl. Hupfeld's Gegenbemerkungen z. d. St.).

2) S. 23.

weil er, der Eigenthümer Israel's, zugleich קָדוֹשׁ, ein erhabener Gott ist, darum lässt er seinen Eifer entbrennen, wo seine Majestät durch Ungehorsam und Abtrünnigkeit von Seiten seines Eigenthumsvolkes (Jos. 24, 19) oder durch Verletzung eben dieses Eigenthumsvolkes von Seiten der andern Völker angetastet wird (Ez. 39, 25).

Dafür, dass קָדֹשׁ von Jahwe ausgesagt werde, sofern er Israel's Bundesgott sei, könnte aufmerksam gemacht werden auf die Bezeichnung des Geistes Gottes, d. h. Jahwe's als des im Menschen wohnenden und wirkenden, mit רוּחַ קֹדֶשׁ[1]. Der Geist Jahwe's wird aber damit einfach bezeichnet sein als göttlicher im Gegensatz zum menschlichen, wie Alles קֹדֶשׁ ist, was Gottes ist. Der Ausdruck ist parallel dem andern: »sein (Gottes) heiliger Arm«[2]. Nicht in 'ק liegt darnach der Ausdruck der Gottesgemeinschaft des mit jenem Geist erfüllten Menschen, sondern darin, dass in ihm der Geist wirkt, welcher ‚heilig', d. i. Gottesgeist, ist; es sagt 'ק nicht aus, was der Geist dem Menschen gibt, sondern was er an und für sich ist. Jene Bezeichnung kommt im A. T. nur dreimal vor. Jes. 63, 10: »Sie widerstrebten und bereiteten Betrübniss seinem heiligen Geiste« kann in Zusammenhang mit v. 11, wo gesagt wird, Jahwe habe einstmals seinen heiligen Geist gelegt in Israel's Mitte (vgl. Hag. 2, 5., auch Jes. 59, 21), nur bedeuten: sie widerstrebten dem, was Jahwe's Geist, unter ihnen wohnend, aus ihnen herauswirken wollte. Ihr Widerstreben bestand in Abfall von Jahwe's Geboten, auf die Befolgung derselben zielte der in ihre Mitte gelegte heilige Geist ab, also allerdings auf das Halten des Bundes; aber desshalb muss nicht als Bundesgeist[3] der Geist ‚heilig' genannt sein, sondern als solcher.

---

1) Vgl. Diestel S. 40 f. Nicht ganz deutlich Achelis S. 203: »Mit der »aufgestellten Bedeutung des Wortes ‚heilig' von Menschen oder Sachen gebraucht: »mit Gott in Gemeinschaft getreten . : . stimmt auch der Gebrauch dieses Wortes ». . ., wenn der Geist Gottes, wie er den Menschen gegeben . . . immer der heilige »Geist genannt wird«. 2) S. oben S. 79.

3) Diestel S. 40: »theokratischer Geist«. Vgl. H. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch 1878 S. 38 f.

der wirkt was Gottes Wille ist. — Gar nichts kann für die Erklärung der רוּחַ ק׳ aus Ps. 51, 13 entnommen werden, da alle näheren Bestimmungen fehlen: die Bitte: »Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir« wird den göttlichen Geist meinen, der sich im geistlichen Leben des Menschen als einer Gottesgabe äussert[1]. — Das aber ist richtig und nach dem oben zur Unterscheidung von קֹדֶשׁ und כָּבוֹד Bemerkten[2] nicht auffallend, dass »der gött- »liche Geist, sofern er kosmisches Lebensprincip ist, nicht *heiliger* »Geist [ist], sondern nur sofern er in der Theokratie waltet«[3]. Darum ist רוּחַ ק׳ insofern von רוּחַ יהוה verschieden, als dieses die allgemeinere, jenes die speciellere Bezeichnung ist.

Auch darauf darf kein Gewicht gelegt werden, dass gerade der *Name* Jahwe's ständig ‚heilig' genannt sei[4], mit seinem Namen aber bezeichnet werde sein *in Israel* offenbares Wesen: denn קֹדֶשׁ muss von dem Namen Jahwe's nicht aussagen, *dass* er in Israel offenbar oder Israel angehörend sei, sondern wird besagen, *als welcher* er in Israel bekannt sei. Jene Verweisung ist aber schon desshalb unstatthaft, weil »Name Jahwe's« gar nicht ausschliesslich den in *Israel* offenbaren Gott bezeichnet, sondern das Offenbarsein Jahwe's überhaupt, auch in der Natur, Ps. 8, 2: »Wie herrlich (אַדִּיר) ist dein Name auf der ganzen Erde«. ‚Heilig' freilich ist der Name Jahwe's ebenso wie sein Geist nur bei Denen, welche ihn verehren.

Der eigentliche Anlass aber, קָדוֹשׁ zu verstehen von Jahwe als dem Bundesgott Israel's wird gewesen sein die bei Jesaja I und II häufige, auch an einigen andern Stellen vorkommende Ver-

---

1) S. *Hupfeld* z. d. St. Von dem »Lebensgeist, den Jehovah in seinem Heiligthume, als der heiligende, spendet« (*Diestel* S. 41) ist aus der Stelle nichts zu entnehmen. Ueberhaupt kann man nicht darauf verweisen, dass, weil der Geist Jahwe's ein lebenschaffender sei (Jes. 44, 3), der Ausdruck dieses Gedankens in seiner Bezeichnung als »heiliger Geist« zu suchen sei. Die Wirkungen, welche vom Geiste Jahwe's abgeleitet werden, umfassen Jes. 11, 2 ein viel weiteres Gebiet als das des Lebens; aber auch die näher liegende Erklärung von »heiliger Geist« nach der andern Bezeichnung als »guter Geist« (Neh. 9, 20) würde zu eng sein. 2) S. 104 ff. 3) *Oehler*, Theol. Bd. I, S. 167.

4) *Diestel* S. 29 f.: vgl oben S. 79.

bindung קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל als Gottesname[1]. Hier muss nun aber der Ausdruck des Eigenthumsverhältnisses doch keineswegs in dem ersten Gliede des Status constructus liegen[2], sondern dieses wird vielmehr aussagen, welcher Art der in Israel verehrte Gott sei, nämlich ‚hehr, erhaben, verehrungswürdig', ihn bezeichnend nach seiner Verschiedenheit von den Göttern der Heiden, welchen jene Prädicate nicht zukommen. Das Moment der Zueignung liegt hier so wenig in קָדוֹשׁ wie es in dem אֱלֹהִים des Gottesnamens אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל liegt[3]. Besonders ist noch aufmerksam zu machen auf den ebenfalls Jesajanischen und Deuterojesajanischen Gottesnamen: »der Starke (אֲבִיר) Israel's« oder »Jakob's« (Jes. 1, 24; 49, 26; 60, 16; sonst nur noch Gen. 49, 24. Ps. 132, 2. 5). Gut bemerkt Knobel zu Jes. 1, 4: »Im Gegensatz dazu [קְדוֹשׁ י'] heissen die fremden Götter שִׁקּוּץ ‚Greuel' und תּוֹעֵבָה ‚Scheusal', weil sie von »Israel, statt verehrt, verabscheut werden sollen«. — Man hat jedoch weiter aus der im B. Jesaja häufigen Verbindung des Gottesnamens »Heiliger Israel's« mit dem andern »Erlöser (גּוֹאֵל) Israel's« die Folgerung ziehen wollen, dass mit jenem Jahwe bezeichnet sei als solcher, der auf Grund seines Bundesverhältnisses zu Israel geneigt sei, Israel zu erlösen. Es scheint mir nun von vornherein gewagt, aus dem Zusammenhang, in welchem der Gottesname »Heiliger Israel's« auftritt, auf die Bedeutung desselben zu schliessen; sehr wahrscheinlich ist es vielmehr bei seinem häufigen Vorkommen im B. Jesaja, dass er vielerorten nichts anderes ist als eine vollere Benennung Jahwe's[4]. Wollte man aus den vielerlei Verbindungen, in welchen der Gottesname Jahwe Zebaoth in der

1) Jes. 1, 4; 5, 19. 24; 10, 17. 20; 12, 6; 17, 7; 29, 19; 30, 11 f. 15; 31, 1; 37, 23 (II Kön. 19, 22); 41, 14. 16. 20; 43, 3. 14 f.; 45, 11; 47, 4; 48, 17, 49, 7; 54, 5; 55, 5; 60, 9. 14. Jer. 50, 29; 51, 5 (Jer. 3, 16 LXX). Ps. 71, 22; 78, 41; 89, 19. Vgl. »Heiliger Jakob's« Jes. 29, 23; »mein Heiliger« Habak. 1, 12.

2) Diestel S. 35 f. 3) Jes. 29, 23 steht אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל parallel mit קְדוֹשׁ יַעֲקֹב; vgl. Jer. 51, 5.

4) Vgl. übrigens Diestel S. 22: ». . . der Ausdruck ק' י' . . . [ist] im Jesajas beinahe stehende Formel für Jehovah«.

späteren Literatur vorkommt, auf die Bedeutung desselben schliessen, so liessen sich demselben alle möglichen Deutungen unterschieben. Der vorherrschende Gebrauch aber jenes Gottesnamens bei den beiden grossen Propheten des B. Jesaja macht die Erklärung: ‚der Israel sich zu eigen gebende Gott' durchaus nicht wahrscheinlich; denn bei beiden ist der herrschende Gedanke durchaus nicht die Gemeinschaft Israel's mit Gott, sondern die Erhabenheit Gottes. Wollen wir uns aber doch einmal zu der Deutung dieses Gottesnamens verstehen nach dem Zusammenhang, in welchem er vorkommt, so kann es nicht schwer fallen, daraus die Bedeutung des allmächtigen Herrn zu gewinnen. Jene Verbindung mit: »der Erlöser Israel's« spricht vielmehr hierfür; denn schon in dieser Bezeichnung ist ausgesprochen, dass Israel's Gott zum Helfen bereit ist; aber er muss auch zur Hilfe die Macht haben, und das wird in dem Namen »Heiliger Israel's« ausgedrückt sein; ebenso ist Jes. 49, 26; 60, 16 »der Starke Jakob's« bezeichnet als Israel's Erlöser. Vollständig scheint mir Diestel's Deutung widerlegt zu werden durch eine Stelle, auf welche ich allein für die Erklärung dieses Gottesnamens Gewicht legen möchte, Jes. 49, 7: »um »Jahwe's willen, welcher treu ist, um des Heiligen Israel's willen, »welcher dich erwählt hat«; bezeichnete hier »Heiliger Israel's« den Israel sich zu eigen gebenden Gott, so bedürfte es nicht der Hinzufügung, er habe Israel erwählt; vielmehr: dass der in Israel verehrte erhabene (allmächtige) Gott Israel erwählt hat und, weil er treu ist, Israel nicht lässt — das ist Vertrauensgrund (vgl. Jes. 30, 15). — Auch sonst aber legt der Zusammenhang es vielfach nahe, die Bedeutung der Grösse und Macht in jenem Gottesnamen zu suchen. Jes. 31, 1 wird das Vertrauen auf Rosse und Reiter, »weil sie stark sind gar sehr«, entgegengesetzt dem Schauen auf den Heiligen Israel's: er ist doch noch stärker als jene. »Heiliger Israel's« steht Jes. 10, 20 parallel mit אֵל גִּבּוֹר v. 21. Jahwe wird Jes. 29, 19 so genannt als der preiswürdige Gott: »Die Elenden unter den Menschen werden jubeln ob des Heiligen Israel's« und c. 41, 16: »Ob Jahwe's wirst du jubeln, des Heiligen

Israel's dich rühmen«. Wenn nun freilich die Treue des Bundesgottes des Lobpreises Grund sein kann und Ps. 71, 22 ausdrücklich die אֱמֶת des Heiligen Israel's als solcher angegeben wird, so erweist sich doch Jahwe eben in der Erfüllung seiner Verheissungen als den allmächtigen Herrn aller Dinge. Die Wohlthaten, welche Jes. 41, 20 in Aussicht gestellt werden von dem Heiligen Israel's: Umwandlung der Wüste in ein Fruchtgefilde (v. 18 ff.) — deuten auf die Macht des Gottes Israel's. Auch in der Schilderung Jes. 55, 5: »Siehe, ein Volk, welches du nicht kennst, wirst du rufen, und ein Volk, welches dich nicht kannte, wird zu dir laufen um Jahwe's willen, deines Gottes, und um des Heiligen Israel's willen, denn er hat dich geschmückt« — scheint קדוש zu verweisen auf den erhabenen Gott, dessen Grösse sich in der Ausrüstung Israel's erwiesen hat und so die fremden Völker herbeilockt (vgl. c. 60, 9). Besonders spricht noch Jes. 37, 23 (II Kön. 19, 22) für unsere Deutung. Dem assyrischen König wird hier vorgehalten: »Wen hast du geschmäht und gelästert? und wider wen hast du die Stimme erhoben und deine Augen emporgerichtet in Hochmuth[1]? Wider den Heiligen Israel's!«. Dass der Assyrer den Gott, welcher Israel's Gott ist, gelästert hat, brauchte ihm nicht gesagt zu werden, wohl aber, dass der Gott Israel's, welchen er lästerte, ein Erhabener ist, welcher solches nicht ungeahndet lassen wird; desshalb werden seine Schmähungen als Hochmuth bezeichnet. Wie hier Israel's Gott den Heiden gegenüber mit קדוש bezeichnet zu sein scheint nach seiner Verschiedenheit von den ohnmächtigen Göttern der Völker, als derjenige, welcher seinem Volke zu helfen die Macht hat, so wird Jes. 17, 7 f. das Aufblicken nach Hilfe zu dem Heiligen Israel's gegenübergestellt dem Ausschauen nach den gemachten Götzenbildern[2].

---

1) Zur Uebersetzung vgl. Ps. 56, 3.

2) Sehr deutlich wäre, dass »Heiliger Israel's« nicht bedeute den Bundesgott Israel's, wenn man Ps. 89, 19 zu übersetzen hätte: »Jahwe, er ist unser Schild; der Heilige Israel's, er ist unser König«; denn es könnten nicht »Heiliger Israel's«

In Jes. 37, 23 liegt nicht die von Delitzsch (z. d. St.) gegebene Deutung von קדוש: »Die Frage wird gestellt, um Assur »zu sagen, dass der von ihnen Gehöhnte der Gott Israels ist, »dessen lichte Heiligkeit gegen alle die sie verunehren in ver»zehrendes Feuer ausbricht 10, 17«. Noch zwei andere Stellen lassen sich nur scheinbar dafür geltend machen, dass auch in der Zusammensetzung »Heiliger Israel's« Jahwe gedacht sei als der über das Unlautere erhabene Gott Israel's. Die Sünder sprechen Jes. 5, 19 in ihrer Sicherheit: »Es nahe sich doch und komme der Rath des Heiligen Israel's, auf dass wir es erfahren«; vgl. Ps. 78, 41: »Wiederum versuchten sie Gott; den Heiligen Israel's betrübten sie«. Allein in beiden Fällen ist die Herausforderung oder Versuchung nicht ein Handeln wider Jahwe's reinen Willen, sondern eine Herausforderung der Macht Jahwe's, an erster Stelle seiner Strafmacht, an zweiter seiner Wundermacht, nämlich durch Zweifeln an derselben, denn v. 42 ff. wird erinnert an den früheren Erweis dieser Wundermacht durch die Erlösung aus Aegypten; diese in Frage stellend, betrübte Israel den »Heiligen Israel's«, d. h. den in Israel verehrten erhabenen (wundermächtigen) Gott. Dagegen mag Jes. 30, 12 der »Heilige Israel's« gedacht sein als der über die Sünde erhabene Gott; denn, redend eingeführt, setzt er hier dem Verwerfen seines Wortes parallel das Vertrauen auf Gewaltthat und Abfall.

Noch ist gegen Diestel's Deutung zu verweisen auf die mit »Heiliger Israel's« verwandte Bezeichnung Hos. 11, 9: »in deiner Mitte heilig« (vgl. Ez. 39, 7)[1], denn durch »in deiner Mitte« ist deutlich, dass Jahwe sich als den Heiligen, der er an und für sich ist, in Israel erweist, dass er nicht der Heilige ist als der in Israel gegenwärtige oder mit Israel in Gemeinschaft stehende,

---

und »unser König« als Subject und Prädicat des Satzes das Selbe bedeuten. Es ist aber vielmehr zu übersetzen: »Jahwe's ist [in seiner Hand liegt] unser Schild, und des Heiligen Israel's ist unser König« — was dem Zusammenhang, welcher vom theokratischen Königthum handelt, besser entspricht (s. Hupfeld z. d. St.)

1) Vgl. Bögner a. a. O. S. 106 f.

denn in diesem Falle wäre »in deiner Mitte« ein müssiger Zusatz.

Neuerdings erklärt Diestel[1] die Bezeichnung »Heiliger Israel's« dahin, dass Jahwe so genannt werde als Derjenige, welcher Israel »durch seine Lehre und Leitung heiligt und den das Volk demgemäss heilig zu halten hat Lev. 19, 2«[2]. Wenn dies besagen soll, dass קָדוֹשׁ nicht nur den ‚heilig zu Haltenden' (Verehrungswürdigen) bedeute, sondern daneben gleichbedeutend sei mit מְקַדֵּשׁ, so ist diese Erklärung, weil auf einer unmöglichen Combination passivischer und activischer Bedeutung desselben Adjectivums beruhend, entschieden abzuweisen. Jedesfalls trägt die Angabe, dass Jahwe der Israel Heiligende sei, etwas durchaus Fremdes in den Gottesnamen »Heiliger Israel's« ein, welcher überall nichts anderes bedeuten wird als den in Israel verehrten erhabenen Gott[3].

Nicht so also steht es, dass mit קדוש Jahwe's Bundesverhältniss zu Israel bezeichnet wäre, sondern vielmehr ist damit bezeichnet das Wesen Dessen, welcher Israel's Bundesgott ist und als heiliger Gott diesen Bund aufrecht erhält und zur Vollendung hinausführt[4]. — Noch das ist zu beachten, dass — soweit ich sehe — menschliche Eigennamen nie mit קדש gebildet sind, während in diesen doch sonst gerade ausgedrückt ist, was Jahwe für seine Verehrer ist. Allerdings wird z. B. in dem Eigennamen

1) In Knobel's Jesaja zu c. 1, 4.

2) Vgl. Delitzsch zu Jes. 1, 4: so heisse Jahwe als Derjenige, »welcher »sich Israels Heiliger zu sein begeben hat und wie er Israels Heiligung ist, so »auch seiner Heiligkeit gemäss von Israel geheiligt sein will Lev. 19, 2 u. ö.«

3) Richtig Steudel a. a. O. S. 173: קְדוֹשׁ י' = »der von Israel als der Unvergleichbare Anzubetende« und Kuenen a. a. O. S. 47: Jesaja bediene sich dieses Gottesnamens, indem er »dadurch zu erkennen gebe, dass die Gottheit, »welche Israel erkoren hatte und von Israel verehrt wurde, den Charakter der »Heiligkeit trage und sich dadurch von andern Göttern unterscheide«.

4) Wir könnten Oehler (Theol. Bd. I, S. 164) beistimmen: »Alle Erweisungen der göttlichen Bundesgnade sind Ausfluss der göttlichen Heiligkeit«, sofern er nicht (S. 163) die Eingehung dieses Bundes selbst in jene Erweisungen einschliessen würde.

Gedalja die Grösse Jahwe's ausgesagt, aber die Grösse im umfassenden Sinne des Wortes, welche als Macht auch dem Verehrer zu Gute kommt, während dagegen קָדוֹשׁ wohl auch auf eben dies hinweisen kann, eigentlich aber die Transscendenz bezeichnend, in anderer Weise als גדל Jahwe's Entfernung ausdrückt von dem Menschen, welcher ihn anbetet.

Es ist zu verwundern, dass man die Frage aufgeworfen, wesshalb Gott niemals in seinem Verhältniss zur Heidenwelt, abgesehen von Israel, als heilig bezeichnet werde. Doch wohl desshalb, weil Denen gegenüber, welche die Einzigartigkeit des Gottes Israel's nicht erkennen, eben diese Eigenschaft, vermöge welcher er über die Götter der Heiden erhaben ist, nicht fassbar sein kann. Die Heiden können nur die mit den Sinnen wahrnehmbaren Aeusserungen seiner Heiligkeitserweisung für Israel schauen, und insofern heiligt sich Jahwe nach Ezechiel an Israel vor den Augen der Völker oder auch er heiligt sich an den Völkern. Auch die irdische Majestät ist dies nur für Den, welcher das Gefühl der Ehrfurcht ihr entgegenbringt, für Andere ist sie nur Macht. — Wenn Diestel[1] darauf verweist, dass die von den Propheten und Psalmisten in Aussicht gestellte Bekehrung der Heidenwelt niemals in Beziehung gesetzt werde zu der Heiligkeit Jahwe's, so träfe diese Einwendung Diestel's eigene Erklärung; denn die Heiden treten doch mit der Bekehrung ein in die Gemeinschaft, in welcher Jahwe zunächst mit seinem Volk Israel stand. Eine Stelle aber redet ausdrücklich von dem »heiligen Throne« des Gottes Israel's als Dessen, welcher in der Endzeit auch über die Völker König sein wird — Ps. 47, 9 f.: »König ist Jahwe über die Völker; Gott hat sich gesetzt auf seinen heiligen Thron; Fürsten der Völker versammeln sich, ein Volk des Gottes Abraham's; denn Gottes sind die Schilde der Erde; sehr ist er erhaben (נַעֲלָה)«. Mit der Ausdehnung des für die Gegenwart nur dem Volk Israel geltenden Königthums Jahwe's auf die Heidenwelt wird auch Jah-

1) S. 34.

we's Heiligkeit zu dieser in Beziehung gesetzt; denn dass der Thron Jahwe's heilig genannt wird, setzt ohne Frage den Gedanken voraus, dass der Thronende heilig sei. Vgl. auch Ps. 99, 5. 9., wo die Völker aufgefordert werden zum Lobpreis des heiligen Gottes Israel's.

Es ist aber, abgesehen von Ps. 47, 9 f.; 99, 5. 9., nicht richtig, dass קָדוֹשׁ ausschliesslich in Aussagen vorkomme, welche von Israel handeln. In dem Jesajanischen Trishagion c. 6, 3: »Heilig, heilig, heilig ist Jahwe Zebaoth; erfüllend die ganze Erde ist seine Herrlichkeit« steht jenes »heilig« im Seraphinenmunde nicht ausschliesslich in Gegensatz zu der Unreinheit des schauenden Propheten (v. 5) und keinesfalls bezeichnet es Jahwe's Verhältniss zu Israel: im ersten Falle wäre was lediglich den Propheten betrifft, mit auffallender Emphase dem Verhältniss Gottes zur ganzen Erde vorausgeschickt, auch wird v. 5 die Unreinheit des Propheten nicht in directen Gegensatz gestellt zur göttlichen Heiligkeit, sondern zu der königlichen und himmlischen (Zebaoth) Majestät Jahwe's; im zweiten Fall aber müsste man nothwendig erwarten, dass Israel, von dem v. 3 gar nicht die Rede ist, als Gegensatz zu der »Erde« namhaft gemacht würde. Der Name Jahwe Zebaoth im Munde der Himmlischen wird bezeichnen den schlechthin Erhabenen, auch über die himmlischen Heerschaaren Herrschenden; das Dreimalheilig feiert also Gott, wie er droben im Himmel offenbar ist, wie er an sich ist, ohne Rücksicht auf seine Beziehungen zu den Menschen: dort ist er heilig, auf Erden herrlich. Nur im Himmel kommt das Trishagion zur Geltung, wo nichts Widerstrebendes den Eindruck der göttlichen Majestät beeinträchtigt; ein Abglanz derselben ist die *Kabôd*, welche die Erde erfüllt. Also auch die himmlische Gemeinde, und sie zumeist, feiert, wie auf Erden Israel, Jahwe's Heiligkeit als ihr geltende Bestimmung des Wesens Gottes. Nur so lässt sich verstehen, dass auch der Himmel heilig genannt wird[1], was bei ausschliesslicher Beziehung der

1) S. oben S. 43.

göttlichen Heiligkeit auf Israel unerklärlich bliebe. Es wird sich also bestimmen lassen, dass Heiligkeit das göttliche Wesen bezeichne, sofern es die Diener Gottes überhaupt, die irdischen wie die himmlischen, angeht, im Unterschied nämlich von Denjenigen, welche ihn nicht kennen[1].

Man hat darauf aufmerksam gemacht, dass in der Genesis קדשׁ nicht vorkomme ausser in der Heiligung des Sabbaths beim Elohisten (2, 3) und in der Erzählung von der Ḳedesche (38, 21 f.). Wenn man daraus folgern wollte, dass Heiligkeit für die Beziehung zwischen Jahwe und dem Mosaischen Bundesvolke desshalb reservirt werde, weil sie Bezeichnung eben dieser Beziehung selbst, des am Sinai begründeten Bundesverhältnisses, sei, so wäre diese Schlussfolgerung voreilig. Das priesterliche Buch[2], welches in der Mosaischen Zeit so viel von Heiligthümern spricht, nennt als solche meist Cultusort und Cultusgaben. Cultus aber gibt es nach dem consequent durchgeführten, auf Einheit des Cultusortes hinzielenden Plane dieser Schrift in der patriarchalischen Zeit nicht. Wenn dagegen eben jene Schrift den Sabbath bei der Weltschöpfung geheiligt werden lässt, so ist daraus doch wohl deutlich, dass die Heiligkeit dieses Tages schon für die Erzväter Bedeutung haben soll, nicht nur für den sinaitischen Bund vorbehalten ist[3]. Dieser heilige Tag als vormosaischer geräth nicht in Conflict mit der Anschauung der priesterlichen Schrift von der ausschliesslichen Heiligkeit eines einzigen Cultusortes; hier also

1) Insoweit kann ich beistimmen der Aufstellung Duhm's a. a. O. S. 170: »Die Heiligkeit [Gottes] ist . . . diejenige Modification der Majestät, die den Diener Gottes und als dienenden angeht«; die Worte: »als dienenden« möchten zu streichen sein.

2) Unter dem priesterlichen Buch oder der priesterlichen Gesetzesschrift verstehe ich den sogenannten ersten Elohisten, unter dem jehovistischen Buch die aus dem sogenannten zweiten Elohisten und dem Jahwisten zusammengearbeitete Schrift.

3) Gegen Oehler, Theologie Bd. I, S. 164.

kann sie ohne Schaden von Heiligkeit reden auch in der vormosaischen Zeit. Das jehovistische Buch, welches von Opfern und mit Bezug auf diese von reinen und unreinen Thieren schon in der patriarchalischen Periode spricht, könnte hier auf Heiligthümer zu sprechen kommen, wenn die verschiedenen Bestandtheile dieses Buches nur überhaupt die Gewohnheit hätten, die Opfer heilig zu nennen; aber das geschieht von ihnen, welche nicht die technischen Ausdrücke der Priesterkreise handhaben, auch in der Mosaischen Periode nicht, weder im Bundesbuche, noch — so weit ich sehe — in den erzählenden Abschnitten des Jahwisten und des sogenannten zweiten Elohisten. — Wenn dagegen Gen. 28, 17 die Stätte der Gottesoffenbarung »furchtbar«, Ex. 3, 5 »heilig« genannt wird, so ist hier, da beide Stellen demselben Erzähler (dem sogenannten zweiten Elohisten) angehören, die Verschiedenheit des Ausdrucks gewiss absichtlich [1]: die dem Jakob zu Theil gewordene Offenbarung war eine unvollkommenere gegenüber der dem Mose (und Josua, Jos. 5, 15) zu Theil gewordenen [2]. Aus dem Zurücktreten des Heiligkeitsbegriffes in der Genesis wird also zu folgern sein, dass ihren Erzählern die Gottesoffenbarung auf dem Sinai, als die vollkommenere, erstmalige Offenbarung der Heiligkeit Gottes war, nicht dass unter dieser ein Verhältniss Jahwe's zu dem Mosaischen Bundesvolke zu verstehen sei. Dem Psalmisten (Ps. 105, 42) ist auch das dem Abraham gegebene Gotteswort ein heiliges.

---

f) Es bleibt zum Schlusse noch übrig, die Bezeichnung der Engel als »Heiliger« (קְדוֹשִׁים) in Erwägung zu ziehen; sie heissen

1) Vgl. Oehler a. a. O. S. 164.

2) Wie die priesterliche Schrift aus gutem Grunde nie von einem andern מִקְדָּשׁ ausser der Stiftshütte redet, so wird es auch nicht zufällig sein, dass in ihr niemals andere Stätten der Gottesoffenbarung, nicht einmal der Sinai, als קֹדֶשׁ bezeichnet werden. In ängstlicher Weise wird hier allem vorgebeugt, was etwa die ausschliessliche Berechtigung des Cultus an dem Einen Orte der Stiftshütte gefährden könnte. Auch Ex. 19, 23., wo von einer Heiligung des Sinai die Rede ist, gehört nicht der priesterlichen Schrift an.

so Sach. 14, 5. Dan. 8, 13. Ps. 89, 6, 8. Hio. 5, 1; 15, 15; vgl. Dan. 4, 10. 20: »Heiliger und Wächter« (עִיר וְקַדִּישׁ) und c. 4, 14 קַדִּישִׁין parallel mit עִירִין von den himmlischen Wächtern; vielleicht ist auch an Engel zu denken in der dunkeln Stelle Deut. 33, 2: רִבְבֹת קֹדֶשׁ. Aus dem Zusammenhang dieser wenigen Stellen ergibt sich für die Bedeutung des so gebrauchten קָדוֹשׁ kaum etwas. Schwerlich sind die Engel so genannt als der Gemeinschaft des Unreinen enthobene Wesen; denn über Reinheit oder ethische Vorzüge der Engel vor den Menschen findet sich ausser Hio. 4, 18; 15, 15 im A. T. keine Aussage, und auch hier heisst es von ihnen, dass Gott auf sie nicht vertraue und dass sie nicht tadellos seien ihm gegenüber, vor welchem auch der Himmel nicht rein ist; sie werden nur gegenübergestellt als relativ vollkommene dem Weibessohne, der vor Gott nicht rein und gerecht ist (c. 15, 14; vgl. 4, 19). Sonst erscheinen sie überall nur als Wesen, welche in physischer Beschaffenheit vor den Menschen sich auszeichnen (als solche, welche Gott näher stehen als die Menschen, heissen sie בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנֵי אֵלִים) und als solche, welche Vermittler sind des göttlichen Willens in der Welt (wovon sie den Namen מַלְאָכִים tragen). Sie werden desshalb »Heilige« heissen entweder als erhabene, übermenschliche Wesen oder auch als Jahwe zugeeignete, seinem Dienste geweihte. Ersteres ist das Wahrscheinlichere, da Richt. 13, 18 der Engel Jahwe's auf die Frage nach seinem Namen antwortet, er sei פִּלְאִי »wunderbar, ausserordentlich«. Es wird darnach קָדוֹשׁ die Engel ebenso wie zunächst Gott bezeichnen als himmlisch, ausgesondert von der Erdwelt, über welcher sie in der Höhe bei Gott wohnen. Dafür kann noch etwa geltend gemacht werden der Zusammenhang Ps. 89, 6—8., wo die »Heiligen« als die in der Höhe Gott umgebende Rathsversammlung der Gottessöhne geschildert sind[1].

---

1) Vgl. Hupfeld z. d. St.

IV.

Geschichtliche Entwickelung.

Wenn nach dem Versuch, die verschiedenen für קדש vorliegenden Bedeutungen festzustellen und ihre Entwickelung aus einer einheitlichen Grundbedeutung nachzuweisen, noch ein geschichtlicher Ueberblick über die Verwendung jener Bedeutungen entworfen werden soll, so muss von vornherein zugestanden werden, dass, wie mir scheint, von einer eigentlichen Weiterbildung des Begriffes in der alttestamentlichen Literaturperiode kaum die Rede sein kann, dass er vielmehr bereits in den ältesten Schriften so ziemlich fertig vorliegt und es sich wohl nur darum handeln kann, zu zeigen, in welcher Weise die verschiedenen Seiten und Modificationen dieses Begriffes in verschiedenen Perioden oder bei verschiedenen Schriftstellern zur Geltung kommen.

1) Von jeher wird man *was mit dem Cultus in irgendwelche Beziehung gesetzt wurde*, als קֹדֶשׁ bezeichnet haben; alle Religionen haben, soweit sie sich zurückverfolgen lassen, entsprechende Bezeichnungen für die Cultusgegenstände und das Cultuspersonal. Von jeher werden die der Gottheit geweihten Sachen und, seit es einen Priesterstand gab, auch die dem Cultus dienenden Personen mit Scheu und Verehrung behandelt worden sein, von jeher also wird den Hebräern wie den andern Völkern das Heilige ein über das Gewöhnliche Erhabenes gewesen sein. Ebenso wird von jeher irgendwelche Reinheit nothwendige Voraussetzung des Heiligseins gewesen sein, wie auch dies in irgend einer Weise bei allen Völkern der Fall ist. Wenn die älteren Propheten bis auf Ezechiel von solcher Cultusreinheit nicht reden, so kann dies nichts beweisen, da sie, überhaupt auf den Cultus keinen Werth legend, nur gelegentlich und meist polemisch auf Cultusdinge zu sprechen kommen. Man kann sich desshalb für eine erst spätere Unterscheidung heiliger und unheiliger Dinge

innerhalb Israel's unmöglich auf solche Beobachtungen berufen, wie die, dass von dem Tempel unter den Propheten zum ersten Male Jeremia מִקְדָּשׁ gebraucht (17, 12) und Ezechiel zum ersten Male הַקֹּדֶשׁ (44, 27 und sonst), redet doch schon Amos (7, 9. 13) von den verschiedenen מִקְדָּשִׁים des Nordreiches (vgl. Jes. 16, 12: ein מקדש Moab's und Jes. 8, 14 מקדש von Gott ausgesagt); dass zuerst Ezechiel (44, 8) und das interpolirte Cap. 51 des B. Jeremia (v. 51) die Heiligthümer des Tempels erwähnt; dass zuerst Jeremia (11, 15; vgl. 12, 3) von dem Opfer als heiligem redet, von einer heiligen Gabe und der Heiligung eines Festes zuerst Jesaja (23, 18, 30, 29), von der Heiligung des Sabbaths zuerst Jeremia (17, 22. 24. 27), vom heiligen Tage des Sabbath Deutero-Jesaja (58, 13), von einer Heiligung der Priester zuerst Ezechiel (48, 11) und von Heiligkeit derselben Deutero-Jesaja (43, 28; vgl: bei Ezechiel: »heilige Priesterkleider« 42, 14). Des Himmels als heiliger Wohnung Gottes gedenkt zuerst Micha (1, 2). Wenn wir von Joel wegen der Zweifel hinsichtlich seiner Zeit absehen (er redet von dem heiligen Berge Jahwe's c. 2, 1; 4, 17 und von der Heiligkeit des zukünftigen Jerusalem c. 4, 17), so ist ausser bei Amos (Heiligthümer des Nordreiches) von heiligen Sachen oder Menschen bei den vorjesajanischen Propheten nicht die Rede. Jesaja I erwähnt, abgesehen von den beiden soeben angeführten Stellen noch den heiligen Berg Jahwe's (11, 9), wie es scheint, als einen solchen, der bereits in der Gegenwart heilig ist, sonst spricht er nur von Gott als dem Heiligen und von Heiligkeit als einem zukünftigen Verhältniss Israel's zu Jahwe. — Dieser sehr seltene Gebrauch von קדש mit Bezug auf Cultusgegenstände und Cultuspersonal bei den älteren Propheten findet seine einfache und ausreichende Erklärung im Zurücktreten des Cultus überhaupt; der erste Prophet, welcher an dem Cultus ein Interesse hat, Ezechiel, redet sehr viel von heiligen Gegenständen; aber schon der Deuteronomiker setzt die Bekanntschaft Israel's mit heiligen Gegenständen als allgemein verbreitete voraus. Die prophetische Idee einer zukünftigen Heiligkeit des Volkes, d. h. einer zukünftigen

vollendeten Gemeinschaft Israel's mit seinem Gott, lässt sich nur verstehen als die Vergeistigung einer älteren, bei allen Völkern seit den frühesten Zeiten sich vorfindenden Anschauung von der durch natürliche Beschaffenheit oder einen äusserlichen Akt der Zueignung an die Gottheit hergestellten Heiligkeit der Cultusgegenstände wie des Cultuspersonals. Auch die Phönicier bezeichneten, jedesfalls unabhängig von den Hebräern, Cultusgegenstände (und Hierodulen) mit Bildungen von קדשׁ. Wie man immer über das Alter jener priesterlichen Gesetzschrift des Alten Testaments zu urtheilen hat, welche so viel von heiligen Dingen redet, es ist von vornherein mindestens ebenso berechtigt, jene Idee der künftigen Heiligkeit Israel's für das Spätere zu halten, als umgekehrt in der äusserlichen Heiligkeit eine Materialisirung jener Idee zu erkennen. Der allgemeine geschichtliche Sachverhalt bei andern Völkern aber entscheidet mit Bestimmtheit dafür, dass diese specifisch israelitische Idee erst aus der Anschauung von den Sachen und Personen des Cultus als heiligen sich entwickelte[1].

---

1) Diese Bemerkungen würden kaum nothwendig sein, wenn nicht von Duhm (Theologie der Propheten S. 197 f.) behauptet worden wäre, der Deuteronomiker habe zuerst den Jesajanischen Gedanken zukünftiger Heiligkeit Israel's materialisirt, indem er für das gegenwärtige Israel eine Verschiedenheit des Heiligen und Unheiligen statuirte, »in das Alltagsleben einen Dualismus heiliger und unheiliger Handlungen und Dinge« bringend. Siehe dagegen die guten Bemerkungen von Smend, »Ueber die von den Propheten des achten Jahrhunderts vorausgesetzte Entwicklungsstufe der israelitischen Religion« in: Studien u. Kritiken 1876 S. 645 f. Wenn Smend sehr richtig urtheilt, dass die Art, wie der Deuteronomiker von heiligen Dingen redet, die Unterscheidung solcher als eine wohlbekannte kennzeichne, und weiter mit Recht bemerkt, dass schon das Bundesbuch Ex. 22, 30 von der Heiligkeit spreche »als der äusseren Form, in der die Zugehörigkeit Israels zu Jahve zur Erscheinung kommen soll«, so muss doch bemerkt werden, dass an dieser Stelle, der einzigen, wo קדשׁ im Bundesbuche vorkommt, eine Heiligkeitsforderung an ganz Israel enthalten ist, dagegen von heiligen Sachen oder Personen innerhalb Israel's, wie von der Heiligung von Personen, Gegenständen oder Zeiten im Bundesbuche nicht die Rede ist, obgleich sich in der Forderung der Erstgeburt und der Erstlinge (Ex. 22, 28 f.; 34, 19. 26) wie im Sabbathgebote (Ex. 23, 12) Anlass dazu fände. Die Zweifel, welche Wellhausen (»Die Composition des Hexateuchs« in: Jahrbb. für deutsche Theologie 1876 S. 559) an der Zugehörigkeit von Ex. 22, 30 zum Bundesbuch äussert, sind nicht genügend begründet (der Plural der Anrede erklärt sich leicht aus dem Inhalt

Selbstverständlich mag die Bezeichnung einiger bestimmter Dinge als heiliger erst in späterer Zeit aufgekommen sein. So liesse sich z. B. leicht verstehen, dass Jerusalem erst später, vielleicht erst seit der Zeit des Exils, als heilige Stadt bezeichnet worden sei; von seiner zukünftigen Heiligkeit redet Jeremia (31, 23. 40; vgl. Joe. 4, 17), das historische Jerusalem aber bezeichnet zuerst Deutero-Jesaja (48, 2; vgl. 52, 1) als heilige Stadt. Eben dieser Prophet redet zuerst von dem ganzen Lande Israel's als heiligem (64, 9: »heilige Städte«; ausdrücklich »heiliges Land« zuerst Sach. 2, 16). Die Unterscheidung der hochheiligen Dinge von den nur heiligen gehört natürlich einer relativ späten Zeit an; abgesehen vom priesterlichen Gesetzbuch erwähnen Hochheiliges zuerst Ezechiel und das Königsbuch (s. oben S. 52 ff. 62 [1]);

gerade dieses Verses; der alterthümliche Ausdruck אשר־קדש statt קדושים, sonst nie vorkommend, ist gegen jene Zweifel geltend zu machen). — Aber wenn das kurze Bundesbuch von heiligen Sachen, einem heiligen Stande oder heiligen Personen innerhalb Israel's nicht redet, so darf man daraus doch gewiss nicht den Schluss ziehen, dass dieser alte Gesetzgeber solche nicht kannte, nur dass er weniger Gewicht legte auf den Charakter der Heiligkeit als das elohistische Gesetzbuch, welches jedesfalls jünger ist als das Bundesbuch. Ex. 19, 10. 14. 22 f., welche Smend ungenau wie Bestandtheile des Bundesbuches anführt, gehören nicht dazu; dagegen sind diese Verse aus dem jehovistischen Buche, also jedesfalls älter als der Deuteronomiker; v. 10. 14 besteht die Heiligung in körperlicher Reinigung; v. 23 und vielleicht auch v. 22 scheint sie nichts anderes zu sein als eine Absonderung — was etymologisch geltend zu machen wäre (beachte v. 22: »und auch die Priester sollen sich heiligen«, nachdem v. 21 nur die Rede war von einer Fernhaltung des Volkes von der Gotteserscheinung). — Zur Widerlegung der Duhm'schen Geschichtsconstruction genügt jene Verweisung auf den Sachverhalt im Deuteronomium. Es redet ohne Erklärung von Israel's Gaben an Jahwe als von Heiligthümern (12, 26; 26, 13) und von der Heiligung solcher Gaben (15, 19), von dem Heiligsein des dem Tempel verfallenden Ackerertrages (22, 9) [von der Heiligung des Sabbaths 5, 12]. An heiligen Dingen erwähnt das Deuteronomium sonst nur noch die heilige (himmlische) Wohnung Gottes (26, 15) und fordert Heiligkeit des Lagers (23, 15), nicht ohne diese Forderung zu erklären.

1) Hochheiliges unter den Opfern kommt in dem kleinen Codex des Leviticus einmal (21, 22) vor, könnte aber hier auf Ueberarbeitung beruhen. Es wäre möglich, dass die Bezeichnung des Debir als קדש הקדשים im Königsbuch späterer Zusatz sei (Wellhausen in Bleek's Einleitung in das A. T. 4. Aufl. 1878 S. 234); aber es hat diesen Ausdruck schon Ezechiel (41, 4). Die Bezeichnung »das Heilige« von der ganzen »Wohnung« kommt ausser im Priestercodex zuerst

es muss aber bemerkt werden, dass Ezechiel (z. B. 42, 13) die Vorstellung des Hochheiligen als seinen Zeitgenossen geläufig voraussetzt. Unverkennbar hat der allmählich ausgebildete priesterliche Sprachgebrauch überhaupt den Gedanken der Heiligung von Sachen mehr und mehr zur Geltung gebracht. Wo das Bundesbuch von einem Geschenk an Jahwe oder einem Bringen in Jahwe's Haus spricht (Ex. 22, 28 f.; 34, 19. 26), würden die Späteren ohne Zweifel von Heiligung geredet haben [1].

---

2) In den Aussagen von der Heiligkeit Gottes haben wir eine engere und eine weitere Bedeutung für קדוש gefunden: Jahwe wird damit bezeichnet als der über das Irdische Erhabene (als Himmlischer und somit Herr des Irdischen) und speciell als der über die Unreinheit (Sünde) der Erdwelt Erhabene [2]. Diese engere Bedeutung scheint aus jener weiteren hervorgegangen zu sein. Während in den arischen Religionen mehr oder minder deutlich Licht und Dunkel den Gegensatz des Göttlichen und Ungöttlichen

---

bei Ezechiel und im Königsbuch vor; es besteht aber keine Berechtigung, lediglich die Bezeichnung des Naos (היכל) im Gegensatz zum Debir als »das Heilige« für späteren (nachezechielischen) Sprachgebrauch in Anspruch zu nehmen, da sie deutlich überhaupt nur Ex. 26, 33. I Kön. 8, 8 vorkommt.

1) Sprachlich ist nicht ganz unwichtig, dass das Adjectivum קָדוֹשׁ (welches schon Hosea von Gott, das jehovistische Buch von dem Volke gebraucht), auf Sachen angewandt nur im Deuteronomium (23, 15), in dem priesterlichen Gesetzbuch (Ex. 29, 31. Lev. 6, 9. 19 f.; 7, 6; 10, 13; 16, 24. Num. 5, 17; vgl. Lev. 24, 9), bei Ezechiel (42, 13) und im B. Nehemia (8, 9—11) vorkommt, während die älteren Propheten an den wenigen Stellen, wo sie heiliger Sachen gedenken, dafür קֹדֶשׁ im Status constructus gebrauchen. Letztere Ausdrucksweise ist hier wie in allen analogen Fällen die ältere. Bei der Spärlichkeit jener Stellen aus älteren Propheten ist aber kaum daraus etwas zu folgern für das Alter des priesterlichen Gesetzbuches. — Jedesfalls ist späterer Sprachgebrauch die substantivische Verwerthung von קָדוֹשׁ für קֹדֶשׁ (Jes. 57, 15; 58, 13. Ps. 65, 5. Koh. 8, 10; so wohl auch Ps. 46, 5).

2) Genau entsprechend scheint mir die doppelte Bedeutung der Kappara, welche einmal (und zunächst) mit Ritschl als Bedeckung des Menschen vor der das Irdische vernichtenden göttlichen Majestät zu verstehen ist, ebensowohl aber in engerem Sinne als eine Bedeckung des Sünders (Unreinen), welcher mit seiner Sünde (Unreinheit) nicht vor den reinen Gott treten darf; vgl. Theol. Literaturzeitung 1878 Col. 1 ff.

oder Widergöttlichen bezeichnen, wird in den semitischen Religionen überhaupt der Gegensatz des Göttlichen und Ungöttlichen durch den von Höhe und Tiefe, Himmel und Erde charakterisirt; das Himmlische ist hier das Heilige, die Erde an und für sich das Unheilige. — Wenn von einem der spätesten Propheten, von Ezechiel, die anscheinend ältere Fassung des Heiligkeitsbegriffes in seiner Anwendung auf Gott vertreten wird, indem bei ihm so deutlich wie bei keinem andern קדוש den Gott Israel's als den Herrn aller Dinge bezeichnet (s. oben S. 80 ff.), so spricht das durchaus nicht gegen jene Annahme von der Bedeutungsentwickelung. Ezechiel vertritt in manchen Punkten die ältere hebräische Anschauung den früheren Propheten gegenüber. In ihm sind die volksthümlich-semitischen Vorstellungen weniger gebrochen und geläutert als bei den vorexilischen Propheten. Wie mit dem Heiligkeitsbegriff, so steht er überhaupt mit seinem Gottesbegriff dem Islam fast näher als den grossen Propheten vor ihm. Er denkt Jahwe fast ausschliesslich als den Allmächtigen, welcher in der Leitung seines Volkes nicht sowohl hinarbeitet auf die sittliche Läuterung desselben als zuerst und vornehmlich auf die Anerkennung der Grösse seines Namens. — Jene beiden Bedeutungen von קדוש: »erhaben« (himmlisch) und »rein« liegen aber nicht so weit auseinander, und vielleicht hat niemals die scheinbar primäre ganz für sich allein existirt. Von den ältesten Propheten an gehen beide neben einander her, und mehr oder weniger wird man von Anfang an das Irdische im Verhältniss zum Göttlichen nicht nur als niedrig und unheilig, sondern auch als unrein angesehen haben, und ebenso wird die himmlische Majestät Jahwe's stets mehr oder minder zugleich als Reinheit gedacht worden sein. Das Irdische (Creatürliche) ist als solches ein Unreines, das Göttliche ein Reines (Hio. 4, 17 ff.; 15, 14 ff.). Als Gegensatz zur Unreinheit versteht auch Ezechiel nach einer Andeutung (43, 7 f.) die göttliche Heiligkeit, aber er gedenkt dabei der physischen Unreinheit, während die älteren Propheten den Gegensatz auf das ethische Gebiet verlegen. Das aber wird mit Bestimmtheit zu be-

haupten sein, dass diese Unterscheidung des Sittlichen von dem Reinen einer späteren Entwickelung angehören muss und dass Ezechiel, die physische Unreinheit der Heiligkeit gegenüberstellend, den älteren Standpunkt vertritt. Mit der Anschauung, dass Jahwe rein sei und desshalb nur Reines ihm geweiht werden dürfe, verträgt sich sehr wohl die andere, dass er als der Herr aller Dinge, auch Urheber des Bösen sei, welche noch in einigen geschichtlichen Stücken des Alten Testamentes durchblickt (so II Sam. 24, 1). Die Heiligkeit dieses Gottes konnte nicht Sündlosigkeit bedeuten.

Von dem heiligen Namen Jahwe's redet schon Amos (2, 7), und zwar, da er eine Entweihung desselben durch Hurerei rügt, offenbar in der Weise, dass er die Erhabenheit dieses Namens ethisch fasst. Aber wenn derselbe Prophet von einem Schwure Jahwe's bei seiner Heiligkeit redet (4, 2), so geht daraus hervor, dass ihm die Heiligkeit Gottes ein weiterer Begriff war als der rein ethisch gedachter Erhabenheit.

Als der Heilige erweist sich bei Hosea (11, 9) Jahwe in seinem Erhabensein über menschliche Leidenschaft; auch hier aber bleibt der weitere Begriff der Heiligkeit deutlich, insofern der »Heilige« hier offenbar in Gegensatz gestellt ist zum Menschen als der Höhere zum Niederen. Schon bei Hosea findet sich nicht nur die Anwendung der Adjectivform קדוֹשׁ auf Jahwe selbst (11, 9), sondern auch der Plural קְדוֹשִׁים ohne Artikel, von Gott gebraucht (12, 1), eine Bezeichnungsweise, welche einen langen Gebrauch von קדוֹשׁ als Gottesepitheton voraussetzt.

Die Majestät Jahwe's im weitesten Sinne wird auch bei Jesaja I (6, 3; 5, 16) mit קדוֹשׁ bezeichnet. Als der Unnahbare heisst Jahwe ein »Heiligthum« (8, 14). Mit Furcht und Schrecken heiligt Israel seinen Gott (8, 13; 29, 23). Dass aber unter dieser Majestät Jahwe's nicht nur sein Wohnen in der Höhe zu verstehen sei, sondern seine Trennung von allem Unlautern darin eingeschlossen ist, zeigt c. 5, 16., wo Jahwe sich heiligt, strafend in Gerechtigkeit. Als der in Israel verehrte grosse und gewaltige

Gott, welcher sich als solcher unterscheidet von den ohnmächtigen Göttern der Heiden, wird Jahwe zuerst bei Jesaja »der Heilige Israel's« genannt (s. oben S. 115 ff.).

Die Bezeichnung der ethisch gefasste Reinheit Gottes durch קדוש tritt bei Habakuk (1, 12 f.) ziemlich deutlich hervor. Bei ihm zuerst wird קדוש artikellos wie ein Eigenname Gottes gebraucht (3, 3; vgl. jedoch Hos. 12, 1).

Während bei Jesaja die Heiligkeit Jahwe's oft zur Geltung gebracht wird, tritt sie bei dem zweiten grossen Propheten, bei Jeremia, ganz zurück; von dem heiligen Gott ist in den echten Stücken seines Buches nicht Ein Mal die Rede, nur von seinem heiligen Wort (23, 9); dagegen in den von einem Spätern (der durch Deutero-Jesaja beeinflusst war) überarbeiteten Abschnitten des B. Jeremia findet sich zweimal der Name »Heiliger Israel's« (50, 29; 51, 5). Dieser Umstand, dass Jeremia die Heiligkeit Gottes kaum zur Geltung bringt, ist nicht unwichtig für das Verständniss derselben. Vor andern Propheten nämlich macht Jeremia den Gedanken der Gemeinschaft Jahwe's mit Israel geltend; also wird doch wohl nicht, wie man gemeint hat, gerade diese durch קדוש in seiner Anwendung auf Jahwe ausgedrückt sein. Jesaja dagegen, bei welchem der Begriff der Heiligkeit Gottes herrschend ist, stellt überall, in vielfach wechselndem Ausdrucke, die Erhabenheit Jahwe's in den Mittelpunkt seiner Predigt.

Wie bei Jesaja I tritt auch bei Deutero-Jesaja die Heiligkeit Jahwe's in den Vordergrund. Heilig ist Jahwe's Arm (52, 10) wie sein Geist (63, 10 f.). Wie bei Habakuk kommt קדוש als Eigenname vor (40, 25). Jahwe wird so genannt als der im Himmel über der Erde und über dem Wechsel der Erdwelt Wohnende (57, 15), als der Unvergleichliche (40, 25); er ist der »Heilige Israel's« als Derjenige, welcher seine Grösse und Macht verwerthet, um Errettung zu bringen seinem hilfsbedürftigen Volke (s. oben S. 117 f.).

Die Erwähnung des »heiligen Namens« Gottes, welche unter den älteren Propheten nur bei Amos sich findet, häuft sich bei

Ezechiel und in späteren Psalmen (s. oben S. 79), und dem Verfasser des Buches Daniel ist קָדִישׁ so sehr blosses *Epitheton ornans* des Göttlichen, dass er es auch von den Heidengöttern ausgesagt werden lässt (s. oben S. 79).

In mehrern späteren Psalmen bildet den Grundton der Lobpreis des heiligen Gottes, der sich als den Wunder verrichtenden in Israel erwiesen hat. Dass aber die Bezeichnung Jahwe's mit קדוש als des wunderbar sich Erweisenden, Allmächtigen und Unvergleichlichen, welche wie bei Ezechiel und Deutero-Jesaja, so in anscheinend späteren Psalmen (s. oben S. 83 f.) am häufigsten und deutlichsten, ohne ethische Färbung des Begriffs, vorliegt, aus alter Zeit herrühre, zeigen die beiden Liederworte Ex. 15, 11 und I Sam. 2, 2, welche (wenn nicht Ex. c. 15 noch älter ist) der Blüthezeit des Königthums angehören; hier fehlt dem Begriff der Heiligkeit alle ethische Bedeutung. In der nach Gehalt und Ausdrucksweise jedesfalls sehr alten Erzählung aus der Richterzeit I Sam. 6, 20 heisst Jahwe ein »heiliger Gott« als Solcher, welcher unnahbar ist, ohne dass irgendwie der Gedanke nahe gelegt wäre, als Sünder dürften die Menschen nicht zu ihm hinzutreten, vielmehr als Menschen nicht, mit Ausnahme einiger dazu Berufener (vgl. c. 7, 1).

Das jehovistische Buch redet in seinen im Pentateuch enthaltenen Bestandtheilen niemals von dem heiligen Gott, ebensowenig von einer Heiligerweisung Jahwe's oder einer von ihm ausgehenden Heiligung, dagegen einmal, wenn hierher Deut. 32, 51 gehört, von einer Heiligung, d. i. Verherrlichung, Jahwe's durch Israel. Auch gehört Jos. 24, 19 zu eben diesem Buche: Jahwe heisst hier der Heilige als Derjenige, welcher den Abfall zu fremden Göttern nicht ungeahndet lässt; unter seiner Heiligkeit ist also zu verstehen seine unverletzbare Majestät, ohne sittliche Färbung. Sonst ist im Pentateuch von Gott dem Heiligen die Rede in jenem alten Liede Ex. c. 15 und Lev. 21, 8., beide Male ohne ethische Färbung, von Gottes heiligem Namen im Leviticus (20, 3; 22, 2. 32; vgl. Am. 2, 7), von einer Heiligerweisung Gottes (נִקְדַּשׁ),

d. i. Herrlicherweisung durch Wunderübung, in der elohistischen Stelle Num. 20, 13 (vgl. Jes. 5, 16), von einer Heiligung, d. h. Verherrlichung, oder einem Geheiligtwerden, d. h. Verherrlichtwerden, Jahwe's durch Israel in den ebenfalls elohistischen Stellen Lev. 10, 3. Num. 20, 12; 27, 14; vgl. Lev. 22, 32 (sonst das Niphal nie in diesem Sinne, הקדיש Jes. 8, 13; 29, 23). In diesen Aussagen ist nichts zu erkennen, was sich nicht in entsprechender Weise auch aus der älteren prophetischen Literatur, wenigstens seit Jesaja belegen liesse, nur dass Lev. 22, 32., eine Stelle, welche einem besonderen kleinen (älteren?) mit dem grossen priesterlichen (elohistischen) Gesetzbuche vereinigten Gesetzescodex (Lev. 17—26 mit Einschaltungen) anzugehören scheint, von einem Geheiligtwerden Jahwe's in Israel die Rede ist, welches nicht allgemein in der Anerkennung seiner Majestät, sondern in der Beobachtung der von ihm gegebenen (den Cultus betreffenden) Gebote besteht. Das aber ist nur eine sich unmittelbar ergebende Specialisirung jener allgemeineren schon im jehovistischen Buche (Deut. 32, 51) und bei Jesaja (29, 23) belegbaren Redeweise von der Heiligung Jahwe's als seiner Verherrlichung.

Anders steht es, wenn im Leviticus, und zwar nicht nur in jenem anscheinend selbständigen Codex (c. 19. 20), sondern auch c. 11 in der grossen priesterlichen Schrift die Heiligkeit Gottes in dem Sinne von (absoluter) Reinheit den Israeliten als Vorbild vorgehalten wird (s. oben S. 94). Zunächst ist darin, dass hier in dem Heiligsein Israel's nach dem Bilde seines Gottes, also auch in der Bezeichnung Jahwe's als des Heiligen, physische und sittliche Reinheit ununterschieden zusammengefasst werden, jedesfalls eine in den gesetzlichen Vorschriften (wann diese immer fixirt worden sein mögen) wie bei Ezechiel erhaltene alte Anschauung zu erkennen, älter als die der vorexilischen Propheten, welche niemals die körperliche Unreinheit mit der sittlichen Verfehlung auf Eine Linie stellen[1]. Es ist leicht zu begreifen, dass

1) Vgl. Ritschl, Versöhnung Bd. II, S. 54: ». . . jedenfalls . . . ist die »Gleichstellung gewisser körperlicher Unreinheit mit der sittlichen Verfehlung aus

sich bei Denen, welche des Opferwesens in althergebrachten Formen walteten, bestimmte darauf sich beziehende Begriffe bis in späte Zeiten in ursprünglicherer Fassung erhalten konnten als bei Solchen, welche wie die vorexilischen Propheten nicht gleicherweise unter dem Einflusse traditioneller Uebung und Anschauung standen. Denjenigen, welche dem Cultus dienten, musste überdies die levitische Reinheit der sittlichen gleichwerthig erscheinen. Aus der Nichtunterscheidung zwischen dem Reinen und dem Sittlichen einen directen Schluss zu ziehen auf hohes Alter der priesterlichen Schrift, verwehren schon die gleichartigen Aussagen Ezechiel's. Auch darin aber ist nach dem aus den prophetischen Aussagen seit Amos gewonnenen Resultate keinerlei Anzeichen einer späteren Abfassungszeit zu erkennen, dass im Leviticus mit dem Worte קדוש das Erhabensein nicht nur über die Erdwelt überhaupt, sondern speciell über die Unlauterkeit derselben bezeichnet wird. Dagegen besteht allerdings ein Unterschied zwischen diesen Heiligkeitsforderungen des Leviticus und den prophetischen Aussagen von der Heiligkeit Gottes. Bei Amos z. B. wird lediglich in der Uebertretung einer auf (sittliche) Reinheit abzielenden Vorschrift eine Antastung der göttlichen Heiligkeit erkannt; das aber ist nur eine Verletzung der Majestät Gottes

---

»Fahrlässigkeit und Uebereilung unter dem Gesichtspunkte der möglichen Vergebung Gottes der Ausdruck einer ältern Stufe der alttestamentlichen Religion, über welche die in allen ihren übrigen Documenten niedergelegte Erkenntniss der Sünde hinausgreift, wenn auch die Codificirung der Opfergesetze einer spätern Zeit angehören sollte«. — Es ist unrichtig, wenn von J. J. P. Valeton (*Studiën. Theologisch Tijdschrift* Bd. III, 1877 S. 169) dagegen bemerkt worden ist, die Vergebung gelte allein der Uebertretung (durch Verunreinigung), nicht der Unreinheit als solcher; denn auch das aussätzige Haus wird entsündigt, gilt also in seiner Unreinheit als mit Sünde behaftet, welche der Vergebung bedarf. Sonderbar ist Valeton's weitere Bemerkung, dass die leibliche Unreinheit »nicht nach ihrer stofflichen Seite, welche indifferent sei«, in Betracht kommen soll, sondern »als ein Gerathen in einen Zustand, worin ein dem heiligen Volk Angehöriger sich nicht befinden soll«. Aber warum soll er sich nicht darin befinden? Doch nur desshalb, weil allerdings die Unreinheit nach ihrer stofflichen Seite in Widerspruch gedacht ist mit der Heiligkeit Gottes, die noch ununterschieden das Abgesondertsein von physisch und sittlich Unreinem umfasst.

als des seinem Volke seinen Willen zur Norm setzenden, nur dass dieser Wille auf (sittliche) Reinheit abzweckt. Dagegen die göttliche Heiligkeit als Vorbild des menschlichen Verhaltens findet sich im ganzen Alten Testamente lediglich im Leviticus, nur hier also eine direct ausgesprochene positive Fassung des Begriffes in dem Sinne von Vollkommenheit. Diese Fassung repräsentirt das letzte Glied in der Entfaltung des zunächst rein negativen Begriffes. Desshalb müssen aber noch nicht unbedingt die Stellen, wo sich diese späteste Entwickelungsform findet, der Abfassungszeit nach jünger sein als die Belegstellen anderer Entwickelungsstadien, da sie neben einander bestehen konnten.

---

3) Was die Heiligkeit von Menschen betrifft, so haben wir schon bemerkt, dass wohl immer die dem Cultus Dienenden im Gegensatz zu den Laien als heilig gegolten haben werden. Es kann lediglich die Frage sein, ob hinsichtlich der Heiligkeit des Volkes Israel oder einzelner Glieder desselben sich ein Fortschritt nachweisen lasse.

Von jeher wird nun von der Heiligung Einzelner aus dem Volk oder auch des ganzen Volkes durch gottesdienstliche Feiern bei besonderen Veranlassungen die Rede gewesen sein. So sprechen schon die älteren Propheten von einer Heiligung des Krieges (Mich. 3, 5. Jer. 6, 4. — Joe. 4, 9), d. h. (nach Zeph. 1, 7. Jer. 22, 7; 51, 27 f. Jes. 13, 3) von einer Weihung der Kriegführenden; ebenso wird zu urtheilen sein über die Heiligung einer Versammlung (Joe. 2, 16; vgl. II Kön. 10, 20) oder eines Fastens (Joe. 1, 14; 2, 15) wie über die Heiligung zur Vornahme von Opfern u. dgl. (s. oben S. 64 f.). Immer auch wird diese Heiligung in bestimmten Lustrationen bestanden haben.

Anders scheint es sich zu verhalten mit der Bezeichnung Israel's als eines heiligen Volkes hinsichtlich seines ständigen Zustandes. Seit Jesaja findet sich die Verheissung, dass dereinst in der Zeit der vollendeten Gottesherrschaft Israel heilig sein, d. h. ganz und gar dem Dienste Jahwe's ergeben, in ungetrübter Ge-

meinschaft mit seinem Gott stehen werde (Jes. 4, 3; 6, 13. — 62, 12); alsdann wird Jerusalem heilig sein (Jer. 31, 40; Joe. 4, 17; vgl. Jer. 31, 23. Sach. 8, 3), und alles Besitzthum Israel's wird dann heilig sein, weil in den Dienst Jahwe's gestellt (Sach. 14, 20 f.). Wie wir aber der Bezeichnung des historischen Jerusalem als heiliger Stadt und des israelitischen Landes als heiligen Landes erst seit Deutero-Jesaja begegnen (s. oben S. 129), so wird auch von ihm zuerst das empirische Israel als heiliges Volk bezeichnet (63, 18). Darin dürfen wir vielleicht einen neuen Gedanken der exilischen Zeit erkennen, welche etwa in dieser Bezeichnung die zuversichtliche Hoffnung des unverbrüchlichen Erwähltseins dieses Volkes mit seinem Lande und seinem Cultusorte ausprägte. Sonst findet sich die Bezeichnung des gegenwärtigen Israel als eines heiligen Volkes noch Esr. 9, 2 und im B. Daniel (s. oben S. 68). Dagegen sind Deut. 14, 21 und vollends Ex. 19, 6 (jehov.) andersartig. Es ist bei diesem Sachverhalte nicht wahrscheinlich, dass in dem doch wohl alten Liede Ex. c. 15 mit der »heiligen Wohnung« (v. 13) das Land Israel's gemeint sei; es wird hier an den Tempel zu denken sein. Die Psalmen 16 und 34, wo entweder die Israeliten überhaupt (vgl. Ps. 114, 2) oder die Frommen in Israel als Gottes Heilige bezeichnet werden, können, weil ihr höheres Alter nicht nachweisbar ist, nicht gegen jene Beobachtung geltend gemacht werden. Etwas anderes ist es aber, wenn Jer. 2, 3 das gegenwärtige Israel ein קֹדֶשׁ Jahwe's genannt wird, denn wie die folgende Bezeichnung des Volkes als Jahwe's Erstlingsertrag zeigt, wird seine Stellung zu Jahwe lediglich mit der eines קֹדֶשׁ, d. i. einer Opfergabe, verglichen. Einzelne Menschen werden nur zweimal als Heilige genannt: Elisa II Kön. 4, 9; Aaron Ps. 106, 16 — in einem exilischen Geschichtsbuch und einem nachexilischen Psalm. Abgesehen von den Stellen: Ps. 16, 3; 34, 10. II Kön. 4, 9., wo sich etwa die Heiligkeit verstehen lässt von sittlicher Beschaffenheit der als Heilige bezeichneten Personen, sind alle andern soeben angeführten zu ver-

stehen als Aussagen eines Verhältnisses, in welchem Israel (Ps. 106, 16: Aaron) zu Jahwe steht.

Im Pentateuch hat schon das Bundesbuch, an Alter mindestens den ältesten Propheten gleichstehend, wahrscheinlich älter als sie — was als allgemein anerkannt vorausgesetzt werden darf — die Forderung der Heiligkeit. Diese Forderung findet sich im ganzen Prophetismus nicht, eine gewichtige Mahnung, mit dem Nichtvorkommen gewisser Gedanken in bestimmten Büchern vorsichtig umzugehen. Mit jener Forderung des Bundesbuches an Israel, »heilige Männer« zu sein (Ex. 22, 30) wird Israel Enthaltung von Verunreinigung, welche wider Jahwe's Willen ist, geboten[1]. Diese Forderung konnte aufgestellt werden, sobald einmal die Eigenschaft der Reinheit für das Gottgeweihte als nothwendig galt, und das wird von jeher der Fall gewesen sein. Der Gedanke aber, dass Israel die Bestimmung habe, ein heiliges, d. h. gotteignendes Volk zu sein, ergibt sich aus der Bundes-Idee, welche schon die ältesten Propheten als bekannt voraussetzen. Wenn man kürzlich in der Heiligkeitsforderung jener Stelle etwas dem Bundesbuche Fremdartiges hat erkennen wollen[2], so wird man doch zugeben müssen, dass Deut. 14, 21 der Heiligkeitsbegriff durchaus gleichartig ist und dass hier der Deuteronomiker diese Fassung wie eine bekannte behandelt; Forderung des (ständigen) Heiligseins kommt freilich hier und im Deuteronomium überhaupt nicht vor, sondern ausser Ex. 22, 30 (und etwa Ex. 19, 6) nur noch im priesterlichen Gesetzbuch. — In der Heiligung des Volkes durch Lustrationen, von welcher in einem jehovistischen Abschnitt Ex. 19, 10. 14 die Rede ist, ist nach dem oben Bemerkten eine alte Vorstellung zu erkennen. Von Heiligkeit des Volkes redet das jehovistische Buch nur einmal Ex. 19, 6., und zwar als Verheissung, vielleicht zugleich auch als Forderung; jedesfalls ist hier mit קדוֹשׁ nichts anderes bezeichnet als das Ausge-

1) Vgl. über diese Stelle oben S. 128 Anmerk. 1.

2) Wellhausen, s. oben S. 128 Anm. 1.

sondertsein zum Besitzthum Jahwe's. Sonst ist in jehovistischen Abschnitten, so weit ich sehe, nur noch von Heiligung der Priester bei besonderem Anlass (Ex. 19, 22) und des Berges Sinai (Ex. 19, 23) die Rede[1].

Das empirische Israel bezeichnet das jehovistische Buch niemals als heiliges Volk; das geschieht auch nicht geradezu Deut. 7, 6; 14, 2. 21; denn hier ist nicht gesagt, dass Israel thatsächlich heilig sei, sondern auch hier nur, dass es die Bestimmung zur Heiligkeit habe (vgl. c. 26, 19; 28, 9), obwohl dies nicht in der Form einer Forderung oder Verheissung ausgesprochen ist. Dagegen wird beim Elohisten Num. 16, 3[2] unmissverständlich ausgesagt, dass »die ganze Gemeinde, sie alle Heilige sind« — wie wir ähnliches erst seit Deutero-Jesaja gefunden haben; und zwar, wenn hier mit Bezug auf die einzelnen Glieder der Gemeinde der Plur. קדשים gebraucht wird (vgl. Ps. 16, 3: 34, 10. Dan. 7, 18. 21 f. 25. 27; 8, 24), so scheint das noch ein weiterer Schritt als die Bezeichnung des gegenwärtigen Volkes als Collectivum nach seiner Heiligkeit. Es mag damit zusammengestellt werden, dass nur in dem priesterlichen Gesetzbuch, namentlich aber in dem selbständigen Gesetzescodex des mittleren Leviticus, ausserhalb des Pentateuchs nur bei Ezechiel, sich die Aussage findet von Jahwe als dem מְקַדֵּשׁ Israel's (s. oben S. 74 ff.), womit freilich nicht direct gesagt ist, dass das Volk in seinem thatsächlichen Zustande heilig sei. Nur im Leviticus finden sich ferner jene Aussagen, wo קדוש, von den Menschen wie von Gott gebraucht, direct die physisch-sittliche Reinheit bezeichnet, nicht mehr — was für die Anwendung auf Menschen jedesfalls das ältere — blosser Verhältnissbegriff ist. Diese Stellen wie Num. 16, 3 berücksichtigend, können wir nicht verkennen, dass der Heiligkeitsbegriff der prie-

---

1) Vgl. oben S. 124 Anmerk. 2.

2) Die meist angenommene Zugehörigkeit von Num. 16, 3 zum elohistischen Buch ist in Frage gestellt worden von Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876 S. 573 ff.; die Scheidung der Quellen ist in c. 16 sehr schwierig; doch spricht für den Elohisten in v. 3: כל־העדה.

sterlichen Gesetzessammlung entwickelter ist als im jehovistischen Buche und bei den vorexilischen Propheten. Folgerungen für die Abfassungszeit daraus zu ziehen, wäre übereilt; es können diese Ergebnisse nur parallellaufenden cultus- und literargeschichtlichen Beobachtungen zur Stütze dienen, welche ihrerseits noch nicht als abgeschlossen gelten dürften. In den priesterlichen Kreisen, aus welchen das elohistische Buch hervorging, handhabte man jedesfalls seit alter Zeit den Unterschied zwischen Heilig und Profan wie zwischen Rein und Unrein; es wäre darum sehr erklärlich, wenn in diesen Kreisen frühzeitiger als in andern sich gewisse Nüancen des Heiligkeitsbegriffes geltend gemacht hätten[1]. Am einfachsten noch liesse sich verstehen, dass gerade in den priesterlichen Kreisen schon früh die Unterscheidung von Heiligem und Hochheiligem aufgekommen sei; darum wird auf das Vorkommen der hochheiligen Dinge nur bei dem Elohisten und in der Literatur seit dem Exile am wenigsten Gewicht zu legen sein[2].

Wenn bei Ezechiel die Berührung einer heiligen Sache die Heiligkeit auf die berührenden Personen überträgt (s. oben S. 67 f.), so beruht das auf einer starken Materialisirung des Heiligkeitsbegriffes, als wäre die Heiligkeit etwas Stoffliches und desshalb durch Antastung Mittheilbares — ein offenbar von der ursprünglichen Bedeutung des Heiligen als eines im Eigenthumsverhältniss zu Gott stehenden weit abliegende Bedeutung, welche gewiss als später anzusehen ist. Wenn die Stellen Ex. 29, 37 u. s. w. aus der priesterlichen Schrift von einem Heiligwerden durch Berührung eines Heiligthums redeten, so müssten wir über sie ebenso urtheilen;

---

1) Dies stände nicht in Widerspruch mit der oben S. 135 f. vermutheten Stabilität der priesterlichen Auffassung.

2) Vgl. zu der Unterscheidung von Heiligem und Hochheiligem Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theologie 1877 S. 430 f., welcher dieselbe Lev. c. 21. 22 weniger ausgebildet findet als im Priestercodex und in Lev. 21, 22 eine Ueberarbeitung erkennen will. Indess die principielle Unterscheidung von Heiligem und Hochheiligem konnte vorhanden sein, ehe die Unterscheidungsmerkmale im Einzelnen genau festgestellt waren.

wir glaubten jedoch, sie anders erklären zu müssen (s. oben S. 54 Anmerk. 1. S. 61).

So viel ist, man mag über die Abfassungszeit der priesterlichen Gesetzschrift so oder so urtheilen, deutlich, dass die Entwickelung des Heiligkeitsbegriffes nicht geradlinig verlaufen ist. Die Vorstellung von der Heiligkeit bestimmter Sachen und Personen als in einem äusserlichen Verhältniss zum Cultus stehender, welche ohne Frage die älteste ist, wurde von den Propheten (seit Jesaja) vergeistigt in der Anwendung des Heiligkeitsbegriffes auf das mit allen seinen Kräften und in allen seinen Handlungen geistigen Gottesdienst übende zukünftige Volk, ohne dass, wie das Deuteronomium zeigt, auch in den prophetischen Kreisen die Vorstellung der Cultusobjecte als heiliger jemals verdrängt worden ist. Die spätere Zeit hat die äusserliche Unterscheidung des Heiligen und Unheiligen nicht neugeschaffen, aber seit dem Exil auch ausserhalb des Priesterthums die an sich alte Anschauung von einer durch die äusserliche Zugehörigkeit zum Cultus hergestellten Heiligkeit in weiterem Umfang aufgenommen und fortgebildet.

II.

Heilige Gewässer, Bäume und Höhen

bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern.

Heilige Gewässer, Bäume und Höhen

bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern.

Eine Berechtigung, die heiligen Gewässer, Bäume und Höhen der Semiten, insbesondere der Hebräer, gemeinsam zu behandeln, ist vorhanden, da die Quell-Orte, die Haine oder von einem einzelnen Baume beschatteten Plätze und die Berggipfel die einzigen Stätten sind, deren das Alte Testament als nach dem Glauben der älteren Zeit durch die natürliche Beschaffenheit zu gottesdienstlichem Brauche bestimmter gedenkt. Die heiligen Haine und Höhen lassen sich im Alten Testament nicht genau sondern, denn die Stätten heiliger Bäume, welche hier erwähnt werden, sind zum Theil auch als Höhen bezeichnet — sei es, weil diese Bäume wirklich auf Anhöhen standen, sei es auf Grund der späteren Verwendung des Wortes »Höhe« für die Cultusplätze neben dem Jerusalemischen Tempel überhaupt. Obgleich für Heiligkeit bestimmter Quellen als, wie es scheint, in alter Zeit auch von den Hebräern anerkannt nur wenige alttestamentliche Ortsnamen geltend gemacht werden können, dürfen sie doch hierher gezogen werden, insofern mit diesen drei Gruppen heiliger Stätten die irdischen Naturgegenstände, welchen die Semiten überhaupt religiöse Bedeutung beilegten, wohl erschöpft sind. Die heiligen Steine gehören nicht oder doch nicht ausschliesslich hierher, da sie, zum Theil wenigstens, als wirkliche oder angebliche Meteorsteine ihre Bedeutung hatten, also deutlich als vom Himmel gesandte Zeichen der Gottheit galten; zum Theil freilich mag

auch der einem Gott geweihte Stein ein Bild des Berges gewesen sein, auf welchem man den Gott zunächst verehrte. Von der Heiligkeit lebender Thiere bei den Semiten ist bis jetzt nichts bekannt; wo in den Abbildungen die Götter in Thiergestalt oder begleitet von Thieren erscheinen, lässt sich das Thier mehr oder weniger deutlich als bildliche Darstellung von Eigenschaften der Himmelsgötter verstehen.

Heiligkeit von Gewässern, Bäumen und Bergen ist keineswegs etwas specifisch Semitisches, lässt sich vielmehr bei den meisten Völkern nachweisen. Wenn wir neben den Israeliten hier nur auf die übrigen Semiten Rücksicht nehmen, so geschieht dies zunächst nur in der Absicht, jene Cultusstätten der Israeliten als in nächstem Zusammenhang stehend nachzuweisen mit Cultusorten und Cultusbräuchen der verwandten Völker. Die Höhen zu Cultusstätten zu wählen, musste mehr oder weniger jedem Volke nahe liegen, da fast alle den Wohnsitz der Gottheit, wenn nicht ausschliesslich, so doch auch in der Himmelshöhe suchten. Ebenso nahe liegend und allgemein verständlich ist der Gottesdienst in der feierlichen Stille des Waldesschattens; übrigens scheint diese unserm Verständniss am nächsten liegende Erklärung bei den Semiten die cultische Bedeutung von Bäumen nicht veranlasst zu haben; denn es kommen bei den semitischen Völkern weniger heilige Haine als einzelnstehende heilige Bäume vor. Sie sahen in den grünenden Bäumen ebenso wie in den befruchtenden Gewässern offenbar ein Bild der den Göttern eignen und von ihnen gespendeten Lebenskraft, und so haben wir in dem Höhencultus einerseits, dem Cultus an Gewässern und unter Bäumen andererseits den Gesammtausdruck des sehr einfachen allgemeinsemitischen Gottesglaubens zu finden, dessen Besonderheit nur in der Ausschliesslichkeit der beiden Vorstellungen von der Gottheit als himmlischer (erhabener) und lebengebender liegt.

Es soll hier desshalb weiter der Versuch gemacht werden, zu zeigen, dass die cultische Bedeutsamkeit von Bäumen und Gewässern nicht in Widerspruch stehe mit dem für die meisten Fälle

allgemein anerkannten astralen Charakter der semitischen Götter, nicht ein zweites (tellurisches) Element der semitischen Götterwelt repräsentire, welches — so weit unsere Kenntniss bis jetzt reicht[1] — sich überhaupt nicht nachweisen lässt. Dieses negative Ergebniss ist in den beiden ersten Abschnitten dieser Abhandlung über die heiligen Gewässer und Bäume hauptsächlich verfolgt worden; der Inhalt des dritten von den heiligen Höhen dient ihm zur Stütze. Die Gestalten des semitischen Pantheons scheinen alle über der Erde, in dem Himmel und in seinen Gestirnen ihre Wohnstätte zu haben, auf Erden nur durch Abbilder ihres Wesens oder Aeusserungen ihrer Wirksamkeit vertreten zu sein, und das die semitischen Religionen von den arischen Unterscheidende möchte zunächst eben in der ausschliesslich himmlischen Natur ihrer Götter zu suchen sein, woraus sich leicht der vielbesprochene Schein monotheistischer Anlage ergeben kann. Die der israelitischen Religion beigelegte Bezeichnung als »Religion der Erhabenheit« hat in gewissem Sinne für die semitischen Religionen überhaupt Giltigkeit. Die Götter des semitischen Pantheons sind zwar Naturgötter, zusammenfallend mit den Gestirnen, aber in der irdischen Welt offenbaren sie sich nur, sind von derselben unterschieden, und die irdische Natur ist hier überall entgöttert.

Was in den folgenden Untersuchungen dargelegt wird, ist eine musivische Zusammenfügung von Steinchen, welche an sich keinen oder geringen Werth haben; das daraus hergestellte Mosaik ist bunt und das Muster schwer zu entdecken; wenn aber bei aufmerksamer Beobachtung der diesem buntscheckigen Gefüge zu Grunde liegende Plan sich als jener allgemeine Charakter der semitischen Religionen herausstellen sollte, so wäre mit diesen

1) Eine Aenderung dieses Urtheils könnte nur etwa herbeigeführt werden durch die geklärten Ergebnisse der Assyriologie. Bis jetzt berechtigen dazu die assyrischen Funde nicht, und erst eine spätere Zeit wird vielleicht im Stande sein, zu entscheiden, was an ihnen wirklich semitisches Gut sei.

kleinen Dingen der Religionsgeschichte überhaupt, auch der Entstehungsgeschichte der alttestamentlichen Religion ein Dienst geleistet. Er konnte nur geleistet werden durch möglichst vollständige Herbeischaffung der geringfügigsten Details, auch jener — und ihrer ist eine grosse Zahl —, deren Erwägung directe Schlussfolgerungen nicht verstattet [1].

I.

Heilige Gewässer.

Aehnlich wie bei den Griechen die Gewässer der Quellen (und Meere) belebt gedacht wurden von dem weitverzweigten Geschlechte der Najaden, sahen auch die Semiten in dem sprudelnden Quell und dem rauschenden Fluss ein Lebendiges. Sie nannten die Quelle עַיִן: wie des Menschen Antlitz vom hellen Auge, so wird die Landschaft belebt vom klaren Quell — doch mag auch das Bild des thränenden Auges hier vorliegen. Der dem Erdreich aus eigener Kraft entströmende Born heisst bei den Hebräern »lebendiges Wasser« im Gegensatze zu dem stehenden Wasser der Cisternen. Zu der Vergleichung von Quelle und Leben gab jedoch bei den Semiten nicht sowohl die den Lebensäusserungen gleichende Bewegung des Wassers, sein Dahinströmen gleich den in stetem Flusse begriffenen Lebenstagen den Anlass als vielmehr seine lebenzeugende und -fördernde Kraft für Pflanzen, Thiere und

---

1) Die gewählte Reihenfolge: Gewässer, Bäume, Höhen ergibt eine stufenweise fortschreitende Annäherung an alttestamentliche Gedanken: heilige Gewässer sind im A. T. nur noch in Ortsnamen bezeugt; heilige Bäume bestehen für das Jahwe verehrende Israel nur noch in der Erinnerung an die patriarchalische Vorzeit (beim Jehovisten); der Gedanke des Wohnens Jahwe's auf den Höhen der Erde ist noch fast im ganzen Alten Testament lebendig. Zudem gehören dem zu Grunde liegenden Gedanken nach, als Lebensbilder, Gewässer und Bäume näher zusammen; die Höhen aber waren an den Schluss zu stellen, weil in der allgemeineren Bedeutung des Wortes *Bama* die durch heilige Bäume bezeichneten Stätten miteingeschlossen sind.

Menschen — nicht wesentlich anders als in der noch uns geläufigen Vorstellung des Jungbrunnens[1]. Wo ein in üppiger Fülle erwachsener Baum genannt werden soll, wird er im Alten Testament bezeichnet als am Wasser gepflanzt[2]. Im Paradiese, wo der Lebensbaum steht und liebliche Gewächse in Fülle, fliesst der Quellstrom der vier grossen Flüsse. In dem gesegneten Juda der Endzeit strömen alle Flussbette von Wasser (Joe. 4, 18).

Der Quellen und Bäche vorzügliches Lob ist leicht begreiflich für das in den Sommermonaten an Regen so arme Land der Israeliten, wie noch mehr bei den wüstenbewohnenden Arabern. Die Quelle ist im Alten Testament Bild aller von Gott ausgehenden lebenwirkenden Kräfte wie alles Erfrischenden in der geschaffenen Welt. Einer lieblichen erquickenden Quelle wird die Braut des Hohenliedes verglichen: »ein Born der Gärten, ein Brunnen lebendigen Wassers und Bäche vom Libanon« (4. 15). Eröffnung von Brunnen ist Bild für Segensverleihung (Jes. 41, 18; vgl. c. 35, 6 f.), Trockenlegung der Brunnen Bild für den Fluch (Hos. 13, 15. Jer. 51, 36; vgl. Jes. 44, 27. Jer. 50, 38). Gottes Segnungen nennt der Psalmist (36, 9) den »Bach der Wonnen«, woraus Gott die Menschensöhne tränket. Das von Gott gesegnete Israel vergleicht der Prophet (Jes. 58, 11) einem bewässerten Garten, einem Quell, dessen Wasser nicht trügen: ohne Gottes Segen ist dagegen Israel gleich einem wasserlosen Garten (Jes. 1, 30). Der Wohlstand, welchen Jahwe seinem Volke verleiht, wird verglichen einem »Strom, dessen Bäche die Gottesstadt erfreuen« (Ps. 46, 5; vgl. Jes. 30, 25; 32, 2[3]. — Auch den von Gott ausgehenden geistlichen Segnungen gilt das Bild des erquickenden

1) Vgl. über Schilderung und Symbolik der Gewässer bei den Propheten: Zschokke, Theologie der Propheten des Alten Testamentes 1877 S. 193—197.

2) Gen. 49, 22. Jes. 44, 4. Jer. 17, 8. Ez. 19, 10. Ps. 1, 3. Vgl. Ps. 65, 10: »Sehr reich machst du sie [die Erde] mit dem Gottesbach voller Wasser« — vom Regen, welcher als vom Himmel kommend Gottesbach genannt wird.

3) Jes. 48, 18; 66, 12. Am. 5, 24. Hio. 20, 17; 29, 6 kommt der Strom oder Bach nicht als befruchtend, sondern mit Bezug auf seine Wasserfülle in Betracht; Jes. 48, 18 ist er in diesem Sinne genannt neben den Meereswellen; vgl. Jes. 11, 9., auch Ps. 36, 9.

Wassers; zu seinem verzagten Knechte Jakob spricht Gott bei dem Propheten: »Ich giesse Wasser über den Dürstenden und Bäche über das dürre Land« (Jes. 44, 3; vgl. c. 49, 10; 55, 1. Apok. 7, 17; 21, 6); wer seine Stärke hat in Gott, der wandelt zum Quellort das Thränenthal (Ps. 84, 7). — Von Gott, dem segenspendenden, sagt der Psalmist (36, 10): »Bei dir ist des Lebens Quelle; in deinem Lichte sehen wir das Licht«. Sogar Gott selbst wird von Jeremia genannt: »der Quell lebendigen Wassers« (2, 13; 17, 13; vgl. c. 15, 18. Bar. 3, 12). Was von Gott selbst und seinen Gnaden, das gilt auch von den Lebensmächten auf ethischem Gebiet: ein Lebensborn ist die Furcht Jahwe's (Spr. 14, 27., indem man durch sie »entgeht den Fallstricken des Todes«), die Einsicht (»für ihren Besitzer« Spr. 16, 22; vgl. Sir. 15, 3; 21, 13), des Weisen Lehre (Spr. 13, 14) oder sein Mund (Spr. 10, 11). »Tiefe Wasser sind die Worte aus eines Mannes Munde, ein sprudelnder Bach, eine Quelle der Weisheit« (Spr. 18, 4). — Jesus nennt die von ihm ausgehenden, unvergängliches geistliches Leben in des Jüngers Seele strömenden Wirkungen einen Brunnen des Wassers, das in das ewige Leben quillt (Joh. 4, 14); desshalb fordert er auf, zu ihm zu kommen und zu trinken (Joh. 4, 10 ff.; 7, 37), und vergleicht Strömen lebendigen Wassers die Segnungen, welche weiter ausgehen von den an ihn Glaubenden (Joh. 7, 38).

Aus dem vielumfassenden Bilde der Quelle ist dann — zunächst jedesfalls realistisch gemeint, aber doch auch bei dieser Auffassung zugleich eine Widerspiegelung des geistlichen Segens — entstanden jene prophetische Verheissung von dem Born, welcher im neuen Jerusalem der Vollendungszeit von dem Tempel (Joe. 4, 18. Ez. 47, 1; vgl. Sach. 14, 8) oder nach der johanneischen Apokalypse (22, 1) vom Throne Gottes und des Lammes ausströmt. — Aehnlich fliessen im Paradiese der Muhammedaner nie versiegende Ströme[1]. In Ghazâlî's eschatologischen Schil-

---

1) S. darüber Wolff, Muhammedanische Eschatologie 1872 S. 187 ff., besonders S. 192 Anmerk. 383.

derungen eröffnet am Gerichtstage Gott eines der Gewölbe des Thrones, wo das Meer des Lebens sich befindet, und lässt das Wasser in Tropfen auf die Erde fallen, welche — vorher verdorrt — dadurch von neuem belebt wird; wenn das Wasser die ganze Erde bedeckt, fangen die Leiber der Menschen an zu wachsen [1]. In dieser Darstellung mögen jedoch persische Elemente enthalten sein.

In anderer Weise ist das Bild der Quelle als der lebengebenden verwendet in der Bezeichnung des Stammvaters des Volkes als der Quelle, aus welcher es entsprungen (Ps. 68, 27. Jes. 48, 1; vgl. Spr. 5, 16. 18).

Dass auf Grund dieser Auffassung der Quellen und Bäche als eines Lebendigen und Lebengebenden semitische Völker gleich den arischen die Gottheit in den irdischen Gewässern wohnend dachten, diese selbst für ein Göttliches hielten, lässt sich nicht nachweisen. Bei jenem im Allgemeinen deutlichen Charakter als Sterndienst, welcher wie der Religion der Nord- und West-Semiten so auch derjenigen der Süd-Semiten eigen war, ist dies kaum zu vermuthen: der Himmel mit seinen Gestirnen wird hier sonst als die göttliche Welt durchaus geschieden von der Erdwelt als der ungöttlichen, welche, an sich leblos, von droben das belebende Licht der Sonne [2] und den vom Monde gespendeten Thau [3]

---

1) *Ad-Dourra al-fâkhira, la Perle précieuse de Ghazâlî. Traité . . . publié par* *Lucien Gautier.* Genf 1878 S. 40 f. des arabischen Textes. Vgl. Wolff a. a. O. S. 102 (ov f.).

2) Belege dafür, dass bei semitischen Völkern nicht nur der Mond, sondern auch die Sonne als Princip der Fruchtbarkeit galt, s. in meinem Artikel »Baal« in der Real-Encyklopädie von Herzog und Plitt Bd. II, 1878 S. 31. Es ist noch zu vergleichen, dass die Araber den vom Himmel getränkten Boden *ba'al* benennen (s. Nestle, Die israelitischen Eigennamen. Haarlem 1876 S 126), der einstmals wahrscheinlich auch von den Arabern gebrauchte allgemeine Name des männlichen Gottes Baal, welcher überall ursprünglich ein Sonnengott gewesen zu sein scheint.

3) *Jahve et Moloch* S. 23; Studien I, S. 241. Zu den hier gesammelten,

aufnimmt in ihren Schooss, wie dann wieder des Sonnengottes todbringendes Feuer ihr dieses Leben zu entziehen droht[1]. Die Quellen und Flüsse scheinen darnach bei den Semiten heilig gewesen zu sein als Gaben der in des Himmels Gestirnen wohnenden lebenschaffenden Götter, als ein Ausfluss ihrer Lebenskraft, nicht als diese selbst. Dagegen ist nicht einzuwenden, dass wir (in der späteren, griechischen Zeit) einzelne Flüsse Phöniciens und Syriens mit Gottesnamen bezeichnet finden. Als der Gottheit geweiht konnten die Flüsse durch ein verkürzendes Verfahren der volksthümlichen Bezeichnung geradezu den Gottesnamen beigelegt erhalten. Auch mag sich trotz ursprünglich astralen Charakters der syro-phönicischen Religion allmählich im Volksglauben, namentlich etwa auch durch die Berührung mit griechischen Vorstellungen, die Anschauung gebildet haben, dass die den Gestirnmächten geweihten Gewässer die Gottheit selbst seien, nicht viel anders als wie es den Bildern des katholischen Cultus ergangen ist. Wenn nämlich die den Flüssen beigelegten Gottesnamen ganz dieselben sind, welche sonst die Himmels- oder Gestirngötter führen: Bel, Adonis u. s. w., so ist dies ein deutliches Zeichen, dass selbständige Wassergottheiten nicht existirten. — Sicher ist auch die Wassergöttin Derketo ursprünglich keine andere als die Mondgöttin Astarte, und in dem Tempel des gaditanischen Herakles, eines Sonnengottes[2], fanden sich heilige Quellen. Ein alttestamentlicher Ortsname bedeutet »Sonnenquelle«.

---

allerdings späten Aussagen über den Mond als feuchten und thauspendenden mag, da das Alterthum in solchen Dingen sehr conservativ gewesen sein wird, noch die eines Epigonen hinzugefügt werden, des Johannes Lydus, *De mensib.* III, 24 S. 42 *ed.* Bekker: καὶ γὰρ ὑγρὰ τὴν φύσιν ἡ Σελήνη· ὅθεν καὶ αἱ περὶ ἐρώτων μαγγανεῖαι πρὸς αὐτὴν γίνονται. Weiteres bei Preller, Griechische Mythologie. 3. Aufl. Bd. I, 1872 S. 240. Bd. II, 1875 S. 65.

1) Vgl. den »Kronos« oder »Moloch« der Phönicier, der nur eine besondere Auffassung des Sonnengottes Baal ist.

2) Kaum für einen andern der phönicischen Götter ist die solare Bedeutung so deutlich wie gerade für Melkart-Herakles, den Gott von Tyros und seinen Colonieen, s. Artikel »Baal« a. a. O. S. 30 f.

Noch die Erzählung des Sozomenus[1] von dem feurigen Stern der Urania, welcher sich in den Fluss (Adonis) bei Aphaka auf dem Libanon senkte, zeigt deutlich, dass hier das Gewässer seine cultische Bedeutung von einer Gestirngottheit hatte. Dieser Bericht ist aus sehr später Zeit, und mit Ausnahme der wenigen alttestamentlichen Zeugnisse stammen alle unsere Nachrichten über heilige Quellen, Flüsse und Seen aus der hellenistisch beeinflussten Periode; aber gerade darin, dass noch damals, ganz anders als bei den Griechen, die Heiligkeit jenes Elementes abgeleitet wurde von Zusammenhängen mit den Gestirnen, zeigt sich ein unverkennbar einheimischer Zug, so dass gerade jene späten Nachrichten in ihrer Besonderheit Werth haben, eben als späte die Zähigkeit der altsemitischen Anschauungen erweisend. Dagegen mögen allerdings auf Grund fremden Einflusses die heiliggehaltenen Gewässer sich gemehrt haben. — Aehnlich wohl verhielt es sich mit den »Meergottheiten« der Phönicier, von welchen spätere Nachrichten erzählen: zunächst wurde nicht das Meer als Gottheit oder Wohnort der Gottheit verehrt, sondern weil die Phönicier ein seefahrendes Volk waren und den Dienst ihrer Gottheiten fernhin über das Meer in die Länder des Westens trugen, dachten sie die Himmelsgötter als auch über das Meer Gewalt habende und das Meer befahrende[2].

Von heiligen Quellen, Flüssen und Seen bei den Semiten stehen mir ausserhalb des Alten Testaments nur Phönicien und

1) S. unten S. 160.

2) Die Umwandlung der phönicischen Gottheiten zu Meergottheiten wäre dann etwa zu vergleichen jener mittelalterlichen Vorstellung von dem Meer als Venedigs Gebieterin, mit welcher der Doge unter kirchlichen Cäremonien sich vermählte. — Weniger wahrscheinlich ist, dass die scheinbare Umwandlung von Himmelsgöttern in Meergötter bei den Semiten wie bei andern Völkern beruht auf einer Verschmelzung des die Erde überwölbenden Himmels mit dem seine Enden berührenden erdumgürtenden Ocean (s. m. Artikel »Anammelech« bei Herzog-Plitt Bd. I, 1877). Nachweisbar wenigstens ist diese Verschmelzung auf semitischem Boden nicht.

Syrien betreffende Nachrichten zu Gebote. Für die Araber sei nur erinnert an den bekannten heiligen Brunnen Zamzam zu Mekka. Auch in den assyrischen Darstellungen findet man halbfischgestaltete Gottheiten; es bleibt aber fraglich, ob sie den Gewässern des Landes oder dem Meer angehören. — Ueber die bei einzelnen semitischen Gottheiten deutlichen Beziehungen zum Meere soll am Schlusse dieses Abschnittes berichtet werden.

---

1. Heilige Quellen, Flüsse und Seen bei Phöniciern und Syrern[1].

a) Die Nachrichten über heilige Quellen der Phönicier sind spärlich und unsicher[2]. In der Grabschrift des Eschmunazar ist, wie es scheint, von einem dem Eschmun geweihten »Heiligthum der Quelle Jidlal auf dem Berge« die Rede (קדש עןידלל[3]): der Platz galt ohne Zweifel als durch die Quelle zum Heiligthum bezeichnet. — Eine »Nymphe« Ἀνωβρέτ wird bei dem unverlässigen Philo Byblius[4] genannt als ἐπιχωρία und Gattin des Κρόνος oder Ἰσραήλ, Mutter des Ἰεούδ. Man hat den Namen entstanden gedacht aus עַיִן עֹבֶרֶת ,übersprudelnde Quelle'; doch ist in der Benutzung gerade dieser Mittheilung doppelte Vorsicht geboten, da der Name Ἰσραήλ auf Vermengung von Phönicischem und Israelitischem verweist[5]. Die Göttin dieser Quelle wäre wohl unter den

1) Literatur: Movers, Die Phönizier Bd. I, Bonn 1841 S. 665—667. — Derselbe, Artikel »Phönizien« in Allgem. Encyklopädie von Ersch und Gruber. Sect. III, Thl. XXIV, 1848 S. 400 f. — Die specielle Literatur über Atargatis s. in m. Artikel »Atargatis« in der Real-Encyklopädie von Herzog und Plitt Bd. I, 1877., wozu jetzt hinzuzufügen: P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern. Regensburg 1877 S. 301—333. — In diesem Abschnitt habe ich das durch Movers' Fleiss gesammelte Material am wenigsten zu vermehren vermocht; er gibt aber nicht viel mehr als unverarbeitete Citate, und im Einzelnen war Manches zu berichtigen.

2) In der Aufzählung habe ich die deutlicheren Zeugnisse voranzustellen gesucht.

3) Z. 17: וקדש oder מקדש, s. Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars 1868 S. 137.

4) Bei C. Müller, *Fragm. historicorum Graecorum* Bd. III, *fragm.* 4. 5. S. 570 f.

5) S. Studien I, S. 39. — Uebrigens wäre für hebräisches *'ajin* die phöni-

Gestirngottheiten zu suchen, da Philo wenigstens ihren Gemahl »nach seinem Tode« zum Planeten Saturn »geweiht werden« lässt. — Eine altheilige Quelle war wohl die des Jordan bei dem späteren Cäsarea Philippi an den Grenzen Phöniciens, da die Griechen den Ort nach dem Gott Pan Πάνιον (Paneas) nannten[1] (woraus das moderne Bânias); an der Quellgrotte sind noch jetzt Reste des alten Pan-Heiligthums sichtbar[2]. Der griechische Gott war aber wohl — wie das gewöhnlich geschah — an die Stelle eines einheimischen getreten[3]. — Im Heiligthum des Herakles (Melkart) zu

---

cische Aussprache *'în* zu erwarten, s. Schröder: Die phönizische Sprache 1869 S. 131 f. Für die oben nach Movers gegebene Etymologie scheint zu sprechen, dass עברת als Gattin des Israel auch bedeuten könnte: ‚die hebräische‘ (Movers Bd. I, S. 131. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. Bd. I, 3. Aufl. 1864 S. 408). Diese Deutung könnte aber bei Philo der griechischen Transscription gelten ohne Rücksicht auf die phönicische Schreibung, wie offenbar des Israel und der Anobret Sohn, Ἰεούδ, = phönicisch יְחִיד ‚einzig‘, zugleich ‚Jude‘, יחוד (*sic*) bedeuten soll. So könnte Ἀνωβρέτ etwa auch = עַיִן חֹבֶרֶת sein, s. u. S. 158 Anmk. 2.

1) Josephus, *Antiqq.* XV, 10, 3. *Bellum Jud.* I, 21, 3.

2) Dass ein solches hier bestand, ist schon aus dem Namen des Ortes deutlich. Auf die Nachricht des Philostorgius, dass die Hellenisten den Ort Paneas genannt hätten nach einem dort aufgerichteten Bilde des Pan, ist nichts zu geben, da diese Angabe wohl einfach aus dem Namen geschlossen ist; dagegen ist geltend zu machen die von Burckhardt aus einer der Nischen neben der Grotte copirte Inschrift, von deren Bruchstücken unter anderem lesbar sind die Worte: ἱερεὺς θεοῦ Πανός (s. Burckhardt, Reisen in Syrien, herausgegeben von Gesenius. 1823 Bd. I, S. 89 ff. und dazu Gesenius' Anmerkung S. 496 f.). Ferner ist auf kaiserlichen Münzen von Καισαρια (Καισαρεια) Πανιας der Gott Pan abgebildet, s. Mionnet, *Description de médailles antiques grecques et romaines.* Bd. V, Paris 1811 S. 312 n. 10 (M. Aurelius), S. 313 n. 13 (Lucilla). n. 16 (Sept. Sev.), S. 314 n. 20 (Geta), S. 315 n. 23 (Aquilia Sev.); *Supplément* Bd. VIII, 1837 S. 218 n. 6. 7 (Commod.). n. 8 (Septim. Sev.), S. 219 n. 10 (Carac.); de Saulcy, *Numismatique de la Terre-Sainte*, Paris 1874 S. 316: M. Aurelius n. 1, S. 321: Septim. Sev. n. 1, S. 322: Diadum. n. 1, S. 323: Elagab. n. 1. 4 (Pan in einer Grotte). n. 5, S. 324: Julia Mäsa. Auf andern Münzen von Panias die Pansflöte, s. de Saulcy S. 313: auton. n. 1, S. 317 f.: M. Aurel. n. 4 (= Mionnet V, S. 313 n. 14); dazu de Saulcy, Taf. XVIII n. 5. 8. 9. 10. 11. 12; vgl. Eckhel, *Doctrina numorum veterum* Bd. III, S. 339 ff.

3) Wenn, wie man vermuthet hat, Bânias identisch sein sollte mit dem alttestamentlichen Baal Gad, so wäre der alte Gottesname gefunden; jedesfalls wird aber der mittelalterliche Name des Ortes, Belinas, verderbt sein aus Paneas, nicht auf den Gottesnamen Baal (v. Raumer, Palästina. 4. Aufl. 1860 S. 245) zurückweisen.

Gades befanden sich nach Strabo[1] zwei Quellen (oder nur eine), die wohl als heilige galten. — Im Hain des Apollon Daphnaios bei Antiochia in Syrien, wo, wie es scheint, ein einheimischer Cult gräcisirt worden war[2], sprudelte nach Sozomenus[3] eine Quelle, welche als Orakel galt; Hadrian soll dort, ehe er Kaiser war, auf einem in die Quelle getauchten Lorbeerblatte die Zukunft lesend, die Weissagung seiner Erhöhung erhalten haben; er habe dann — was gegen den Bericht Verdacht erweckt — die Verschüttung der Quelle angeordnet, damit nicht auch Andere daraus die Zukunft erfahren könnten. Die Griechen sollen diese Quelle Kandalia genannt haben wie die zu Delphi: ein einheimischer Name, welchen dieser verdrängt hätte, wird nicht erwähnt. Mehrerer Quellen im Haine des Apollon zu Daphne gedenkt schon Strabo[4].

Zu Syrakus war nach Diodorus Siculus[5] eine Quelle Κυάνη, welche entstanden sein sollte, als Hades mit Persephone hier in den Orcus hinabgestiegen war. Jährlich wurde an derselben ein Fest gefeiert; die Opferthiere warf man ins Wasser. Da dieser Cultus als von Herakles eingeführt galt, so mag er mit dem des Melḳart in Verbindung gestanden haben und auf den in Sicilien weit ausgebreiteten phönicischen Einfluss zurückzuführen sein[6]. — Die heissen Quellen zu Himera auf Sicilien hatten nach einem Mythos bei Diodor[7], als Herakles (Melḳart?) diese Gegenden durchwanderte, die Nymphen hervorbrechen lassen, um ihm ein stärkendes Bad zu bereiten[8]. — Bei Marathon war nach Pausanias[9] eine Quelle Μακαρία, welche ihren Namen tragen sollte von einer Tochter des Herakles; Makar (מעקר) aber ist eine corrumpirte Form des zunächst zu מלקר verkürzten Namens Melḳart[10]. — In der mehrfachen Combination heiliger Quellen mit

1) L. III, 5, 7; vgl. Plinius, *N. h.* II, 97 (100), 219.
2) S. unten II »Heilige Bäume«. 3) *Histor. eccles.* V, 19.
4) L. XVI, 2, 6. 5) L. 5, 4, 1 f. 6) Vgl. Movers, Phönizier Bd. II, 2 (1850) S. 325 f. 7) L. IV, 23, 1. 8) Vgl. Movers Bd. II, 2 S. 338 f.
9) L. I, 32, 6. 10) Vgl. Olshausen, »Ueber phönicische Ortsnamen

dem Herakles an solchen Orten, wo der Cultus des phönicischen Sonnengottes Herakles, dessen gaditanischer Tempel nicht ohne Quelle war, wohl annehmbar ist, kann immerhin ein Anzeichen gefunden werden dafür, dass diese Quellen zunächst phönicischen Colonisten heilig waren.

Zweifelhaft bleibt, ob der Name der phönicischen Stadt Berytos wirklich nach der Etymologie bei Stephanos von Byzanz bedeutete: ‚Brunnen' (בְּאֵרוֹת)[1] und — wie man dann mit Bezug auf eine Angabe des Nonnus und auf Münzbilder vermuthen könnte — auf alte heilige Quellen zurückweist, da ebenso die Erklärung aus ברות, Βηρούθ = hebr. בְּרוֹשׁ ‚Cypresse' nahe liegt[2]. Darauf, dass nach dem phantasievollen Nonnus[3] die auch Beroë genannte Stadt diesen Namen hatte von einer Nymphe, ist nicht viel zu geben; auf Münzen von Berytos findet sich allerdings vereinzelt eine Nymphe abgebildet[4]. — Wenig will auch besagen, dass Nonnus drei Quellen zu Tyros, Ἀβαρβαρέα, Καλλιρόη und Δροσερή, als Nymphen darstellt, welche Bakchos bewundert[5] und

---

ausserhalb des semitischen Sprachgebiets« in: Rheinisches Museum für Philologie N. F. Jahrg. VIII, 1853 S. 330. Ueber jene Abkürzung und Verstümmelung des Gottesnamens s. Schröder a. a. O. S. 100 f. 108. — Eine Quelle Makaria, wo das Haupt des im Kampfe gegen Herakles gefallenen Eurystheus bestattet sei, erwähnt auch Strabo VIII, 6, 19., aber als bei Mykenä befindlich; auch ist die LA. schwankend.

1) So auch Schröder a. a. O. S. 135.

2) Die Deutung von Berytos = בְּאֵרִין erhält dadurch verstärkte Wahrscheinlichkeit, dass zu Puteoli Berytier ansässig waren, wie auch eine phönicische Inschrift daselbst gefunden wurde; es mag eine Colonie von Berytos gewesen und von seinen Erbauern nach der Mutterstadt genannt worden sein; Puteoli wäre dann nach Olshausen's guter Vermuthung (a. a. O. S. 337) Uebersetzung.

3) *Dionys.* XLI, 143 ff.

4) Mionnet Bd. V, S. 341 n. 46 (Hadrian), S. 347 n. 80. 81 (Elagab.); vgl. *Supplément* Bd. VIII, S. 247 n. 54 (Macrin.) u. S. 248 n. 58 (Gordian. Pius). Vgl. Eckhel Bd. III, S. 358; zu der hier erwähnten Münze des Diadumenianus s. Mionnet Bd. V, S. 346 n. 74; vgl. S. 345 n. 71 (Macrin.).

5) *Dionys.* XL, 359 ff. Bakchos bewundert »die urzeitlichen Quellen, wo, nachdem durch den Schooss der Erde der Schwall sich ergossen, das vielnährende Wasser, rückkehrend zu jeder Stunde, in selbsterzeugtem Sprudel hervorquillt; er sah der 'Αβαρβαρέα befruchtenden Strom; er sah den Καλλιρόη genannten lieblichen Quell; er sah auch das volle jungfräuliche Gewässer der entströmenden Δροσερή«.

Eros mit seinem Geschoss verletzt[1]; die mythologischen Personificationen jenes Autors sind vielfach seine eigene Erfindung. Mindestens aber scheint seine Nymphe Abarbarea den einheimischen Namen einer Quelle zu tragen; man hat sie identificirt mit der Quelle 'Ain Habrian nördlich von Tyros, nahe dem Meere[2]. Auch könnte etwa ein noch jetzt bestehendes Fest den Namen der Abarbarea bewahrt haben: wie man zu Ṣûr ein Fest des heiligen Mechlar (*sic*) begeht (an welchem man dort, wo einst der Melḳart-Tempel stand, die der Astarte heiligen Purpurmuscheln fischt) und damit keinen Andern als den alten Melḳart feiert, so ist vielleicht das ebendort begangene Fest der Barbara[3] Umdeutung eines antiken Festes der »Nymphe« Abarbarea; dass an diesem zweiten Fest Adonisgärtchen noch heute zugerichtet werden, steht freilich in keiner Beziehung zu der Quellnymphe und wäre anzusehen als ein zufällig mit ihr combinirter anderer Rest aus heidnischer Zeit[4].

---

1) A. a. O. v. 538 ff.

2) So Movers Bd. II, 1 (1849) S. 239 und Renan, *Mission de Phénicie* 1864 S. 594. Ist Ἀβαρβαρέα Reduplicationsform, etwa חברברה? oder -βαρεα willkürlicher Zusatz. Nach Renan's Transscription *Habrian* ist der erste Consonant nicht zu bestimmen. Man könnte versucht sein, auch die Ἀνωβρέτ (s. oben S. 154 f.) als עֵין חֹבֶרֶת mit der 'Ain Habrian zu identificiren. Zu vergleichen is der Flussname חָבוֹר und des Plinius (*N. h.* XXXII, 2 [7], 16) *fons Chabura* in Mesopotamien (mit zahmen, wahrscheinlich heiligen, Fischen). Die Bezeichnung als ‚sich verbindende (vereinigende) Quelle' könnte verweisen auf ein noch in moderner Zeit in Ṣûr gefeiertes Fest der Vermählung des Quellwassers mit dem Meere (?).

3) S. Socin (Bädeker), Palästina und Syrien 1875 S. 445 f.

4) Die isolirte Angabe des Targum und der Vulgata Num. 34, 11: *fons Daphnis* für das einfache עַיִן des hebr. Textes (Quelle westlich von Ribla) kann für Heiligkeit (!) dieser Quelle (vgl. oben S. 156 über die Quellen des Apollon Daphnaios) nicht mit Movers (Bd. I, S. 667) geltend gemacht werden. Jene Uebersetzung, die nicht »Corruption statt 'Ain« sein kann (Robinson, Neuere biblische Forschungen 1857 S. 516), mag sich beziehen auf jenes Daphne, welches Josephus (*Bell. Jud.* IV, 1, 1) in die Nähe der Quelle des »kleinen« Jordan verlegt, wo noch jetzt eine Stätte *Difne* heisst (Robinson a. a. O. S. 515; also die Correctur Δάνης für Δάφνης unnöthig). Auch bei Nâbulus ist ein 'Ain Dafne (عين دفنة), s. Guérin. *Description . . . de la Palestine. II. Partie: Samarie.* Bd. I, 1874 S. 385.

Von einer der Atargatis heiligen Quelle trug wohl das syrische Hierapolis, der Hauptsitz des Atargatis-Cultus, den Namen Mabog, eigentlich Mabbog = Manbog (vgl. Βαμβύκη, منبج[1]), wohl von نبع = נבע ‚sprudeln', also = hebr. מַבּוּעַ ‚Quelle'[2].

Vielleicht darf hier noch als auf einen späten Rest kanaanitischen Heidenthums in Vermischung mit jüdischer Sage aufmerksam gemacht werden darauf, dass nach Sozomenus[3] ein angeblich von Abraham gegrabener Brunnen in Hebron zu Constantin's Zeit von Heiden (?) verehrt wurde, indem man Wein hineingoss oder Münzen, Salben und Weihrauch hineinwarf[4]. — Bei Tripolis in Syrien findet sich bei einem Weli eine eingefasste Quelle mit noch jetzt heilig gehaltenen Fischen[5].

---

b) Deutlicher und zuverlässiger als die Nachrichten über heilige Quellen sind die über heilige Flüsse, aber ausschliesslich der griechisch-römischen Zeit angehörend[6]. — Mit dem Namen Adonis wird der von Aphaka im Libanon kommende, bei Byblos mündende Fluss von den Griechen bezeichnet (jetzt Nahr Ibrâhîm), und das Buch *De Syria dea*[7] berichtet den Volksglauben, dass

---

1) S. Artikel »Atargatis« a. a. O. S. 738.

2) Vgl. E. Meier, ZDMG. XVII, S. 582. Seine Meinung, dass es eine Atargatis-Quelle war, nach welcher Edessa in Mesopotamien auch Kallirrhoë hiess (Plinius, *N. h.* V, 24 [21], 86), stützt sich auf Strabo XVI, 1, 27., die einzige mir bekannte Stelle, welche von Cultus der Atargatis in Edessa redet. Wahrscheinlich aber liegt hier, wo die drei Namen: Bambyke, Edessa, Hierapolis als identisch gesetzt werden, ein Irrthum vor, und Edessa ist zu streichen; andernfalls wäre nicht das mesopotamische Edessa gemeint, sondern dies zugleich ein dritter Name des syrischen Hierapolis (so C. Müller in der Ausg. Strabo's *s. v. Bambyce*). 3) *Hist. Eccles.* II, 4, 5.

4) *Epist.* XLVII, 4 (*ad Publicol.*) redet Augustin (*Opp. ed. Bassan.* Bd. II, S. 148) von dem Hineinwerfen von Opferstücken in Quellen und Brunnen, wobei aber sich nicht ergibt, ob es sich um eine punische (phönicische) Sitte handelt.

5) S. die Mittheilungen aus Burckhardt und O. v. Richter bei Movers Bd. I, S. 592.

6) Ich zähle die Flüsse auf, nicht nach der geographischen Lage, sondern nach der verschiedentlichen Sicherheit, mit welcher die Namen als Gottesnamen gelten dürfen.

7) §. 8. Vgl. Stud. I, S. 298.

alljährlich sein Wasser sich röthe vom Blut des getödteten Adonis. Von einer Cultushandlung, welche an seiner Quelle zu Aphaka, jetzt Afḳa (dessen Name ܐܦܩܐ ‚Ausgangsort, Quelle' bedeutet[1]) vollzogen wurde, berichtet Sozomenus[2]: man wälzte an einem bestimmten Tage eine Feuerkugel, die einen Stern vorstellte, vom Berge herab in den Fluss und sagte, dies sei die Urania (d. i. Astartê oder Baaltis); Constantin d. Gr. habe diesen Cultus abgeschafft[3]. — Der Fluss Belus bei Ptolemais (Akre) war nach Plinius[4] *caerimonis sacer*, und Josephus[5] gibt an, es habe an demselben (Βήλεος) ein Denkmal des Memnon gestanden. Die verschiedentlich vorkommenden »Memnondenkmäler« scheinen überall Heiligthümer gewesen zu sein: von einem andern (Memnon's Grab), ebenfalls an einem Fluss, dem Βαδᾶς bei Paltos in Syrien, gelegenen, berichtet Strabo[6]. Noch der jetzige Name des Belus,

---

1) S. Renan, *Mission de Phénicie* S. 299.

2) *Hist. eccles.* II, 5, 5.

3) Von einem heiligen See bei Aphaka berichtet Sozomenus nicht, wie Movers Bd. I, S. 666 angibt. Dagegen lag nach dem späteren, wahrscheinlich ungenauer und mit Ausschmückungen referirenden Zosimus (I, 58) Aphaka an einem künstlichen Teich; er erzählt auch von dem Feuerball, aber nicht, dass dieser in das Wasser stürzte. Dafür berichtet er von der wunderbaren Beschaffenheit jenes Teiches, welcher der Gottheit wohlgefällige Gaben, auch wenn sie aus Linnen oder Byssus bestanden, untersinken, die nicht gefälligen auf der Oberfläche schwimmen liess, auch wenn sie von Gold oder Silber waren — wobei eine Verwechselung mit Berichten über das Todte Meer vorliegen möchte (vgl. noch Pausanias III, 23, 8 über den See der Ino bei Epidauros Limera in Lakonien: blieben die hineingeworfenen Opferkuchen im Wasser, so war dies ein günstiges Zeichen und umgekehrt; Aehnliches über die Wasserprobe zu Palike in Sicilien bei Stephanos Byz. *s. v.* Παλική). Uebrigens muss nicht, wie man gemeint hat, der »See« bei Aphaka auf einer Verwechselung mit dem nordöstlich gelegenen el-Jammûne beruhen; denn der Adonisfluss bildet noch jetzt bei Afḳa mehrere, wie es scheint, künstlich ausgearbeitete Becken, s. Renan a. a. O. S. 297 f.; vgl. Robinson, Neuere Forschungen S. 788 ff. Auch der See Jammûne scheint aber ein heiliges Wasser gewesen zu sein; denn Renan (S. 305 ff.) hat an demselben Tempelruinen gefunden. Keinesfalls kann aber der Name dieses Sees »Limanun« (vielmehr el-Jammûne) irgend etwas zu thun haben mit der Göttin (?) »Nemanun« (Movers Bd. I, S. 667).

4) *N. h.* XXXVI, 26 (65), 190. 5) *Bell. Jud.* II, 10, 2.

6) L. XV, 3, 2: er fügt hinzu: »wie Simonides in dem Dithyrambos Memnon der Δηλιακά sagt«. Movers Bd. I, S. 228 will statt ΒΑΔΑΝ lesen ΒΑΛΑΝ =

Nahr Na'mân, mag ein Gottesname sein (vgl. נעמה ‚die Holde' als Namen der Astarte [?], wozu hier ein entsprechender männlicher Gottesname נעמן vorliegen könnte)[1]. — Einen Fluss Asclepius bei Sidon nennt Antoninus Martyr[2]; sein einheimischer Name müsste mit dem des Gottes Eschmun zusammenhängen, welchen die Griechen ständig als Asklepios bezeichnen[3]. Ohne diese Stelle des Antoninus zu kennen, hat M. A. Levy[4] einen Eschmun-Fluss vermuthet, indem er den in der Tosiphta genannten (oberen und unteren) Chân des Asimija (אשמיא) in der Nähe von Tyros, gewiss richtig, identificirte mit dem jetzt verfallenen Chân el-Ḳâsimîje in der Nähe der Mündung des Flusses Ḳâsimîje oder Litâni zwischen Tyros und Sidon[5]. Für Eschmun oder Esmun (inschriftlich אשמן, bei den Griechen Ἔσμουνος) könnte, etwa unter Vergleichung des alttestamentlichen Gottesnamens Aschima (II Kön. 17, 30)[6], eine Nebenform *Aschim* angenommen werden; allein der Ḳâsimîje ist von Sidon zu weit entfernt, als dass Antoninus ihn als bei dieser Stadt befindlich bezeichnen konnte[7]. —

Baal, Bel; ebenso C. Müller in s. Ausg. des Strabo (1853) z. d. St. (S. 1035): *legendum esse suspicor* Βαλᾶν *seu* Βαλῆνα, *i. e. . . regem, siquidem fluvius iste hodie vocatur Nahr el melech.* Die Conjectur ist sehr einleuchtend. — Ueber Paltos, jetzt Balde, dem alten Arados gegenüber an der Küste, und seinen Fluss, jetzt Nahr es-Sin oder el-Melek, s. Renan a. a. O. S. 111.

1) Nach Socin, Palästina S. 368 fand man an der Mündung des Belus im Alterthum besonders häufig die noch jetzt dort vorkommende Purpurschnecke; mir fehlen dafür Belegstellen aus den Alten. Mit dem Vorkommen dieses Thieres könnte die Heiligkeit des Flusses zusammenhängen; denn die Purpurschnecke ist vielfach Gottheitszeichen; vgl. oben S. 158 über das Fest des Mechlar und weiter unten. Der Periplus des Skylax (*ed.* Huds. S. 42) nennt neben Ake eine Stadt (!) Βῆλος.

2) S. 4 *ed.* Tobler (bei Renan a. a. O. S. 394): *Illic [Sidone] currit flumen Asclepius.*

3) S. Studien I, S. 275 ff.

4) Phönizische Studien. Hf.. I, 1856 S. 30 f.

5) Socin a. a. O. S. 448. Der Lautübergang von אשמיא in קשמיא ist nicht ohne Analogieen.

6) Vgl. m. Artikel »Asima« bei Herzog-Plitt Bd. I.

7) Am wahrscheinlichsten bleibt, dass der *Asclepius* der heutige Bach Barghût bei Sidon ist (Renan S. 394, Socin S. 452); gar nicht kann der Hain des Asklepios bei Strabo XVI, 2, 22 zu Gunsten der Ḳâsimîje = *Asclepius* angeführt

Deutlich trägt auch der heutige Nahr Damûr nördlich von Sidon, bei Polybius[1] Δαμούρας, bei Strabo[2] Ταμύρας, einen Gottesnamen, da wir durch Philo Byblius[3] von einem (Ζεὺς) Δημαροῦς erfahren, womit der in dem Ortsnamen Baal Tamar (Richt. 20, 33) enthaltene Gottesname zusammenzuhängen scheint[4]. — Johannes Lydus[5] nennt einen Libanonfluss Ares, vielleicht (wie Movers[6] vermuthet) der Lykos. jetzt Nahr el-Kelb ‚Hundsfluss', nördlich von Berytos[7]; denn der Wolf (λύκος) war dem Ares heilig[8]. — In dem Namen des Nahr ez-Zaharâni bei Sidon vermuthet Renan[9] den des Venusgestirns, welches bei den Arabern *Zuhara* hiess; nur ist einmal das Vorkommen dieses Gottesnamens auf phönicischem Boden höchstens durch den Eigennamen (?) in Münzlegenden *Abdzohar* (עבדזהר[10]) belegt, und dann ist zu bemerken, dass sonst die phönicischen Flüsse nur männliche Gottesnamen tragen. — Vielleicht ist mit Movers[11] in

---

werden; denn Strabo wenigstens verlegt diesen Hain zwischen Berytos und Sidon, also nördlich von Sidon.

1) L. V, 68, 9. 2) L. XVI, 2, 22.

3) Bei C. Müller a. a. O. *fragm.* 2, 16 ff. S. 568 f.

4) Für Tamyras als Gottesnamen spricht etwa auch Râs Damûr, das Vorgebirge an der Flussmündung; vgl. auf einer Münze: Rosch Melkart. Wie die Höhen überhaupt, so waren insbesondere auch Vorgebirge oder am Meere liegende Berge, wie θεοῦ πρόσωπον, Karmel, Kasios, den Göttern geweiht, s. unten III »Höhen«. Das Vorgebirge Ταμυράκη (und auch ein Meerbusen; sonst Καρκινίτης) am Nordufer des Pontus Euxinus (Strabo VII, 4, 18. 19) wird mit dem phönicischen Tamyras kaum in Zusammenhang stehen. Movers (Bd. I, S. 661; Artikel »Phönizien« S. 396) und Chwolson (Die Ssabier 1856 Bd. II, S. 292) machen noch aufmerksam auf das cyprische Priestergeschlecht der Tamiraden (s. über dasselbe: Engel, Kypros 1841 Bd. II, S. 101 ff.). Vgl. über Zeus-Demarûs überhaupt: Movers Bd. I, S. 661 f. und Artikel »Phönizien« S. 395 f.; m. *Jahve et Moloch* S. 36.

5) *De mensibus* IV, 44 S. 80 *ed.* Bekker. 6) Bd. I, S. 665.

7) J. Lydus nennt den Fluss Ἄδονις im Verhältniss zum Fluss Ares: μείζων καὶ διειδέστερος, dagegen diesen ἐλάσσων καὶ γεωδέστερος. Ich weiss nicht, ob dies auf den Nahr el-Kelb passt.

8) Julianus Imper., *Orat.* IV, S. 154 *ed.* Spanh., Joh. Lydus, *De mensib.* I, 20 S. 10 *ed.* Bekker. Vgl. über den Nahr el-Kelb: Renan a. a. O. S. 341 f.

9) A. a. O. S. 515. 522. 10) M. A. Levy in ZDMG. XV, S. 623 ff.

11) Bd. I, S. 262. 666; ihm folgt Ritter, Erdkunde, 2. Aufl., Thl. XVII, 1.

dem Namen des Magoras der Alten, eines Libanonflusses (des jetzigen Nahr Beirût[1]) eine Verstümmelung von מלקרת zu erkennen, da statt Makar[2] auch *Mocar* und *Macor* vorkommt; aus *Mokar* ist dann etwa auch entstanden der Name des Βώκαρος, eines Flusses auf Salamis und eines zweiten auf Cypern[3]. — Jedesfalls muss der Nahr Ḳadîscha bei Tripolis[4] als der ‚heilige' Fluss irgendwelche religiöse Bedeutung gehabt haben.

Ein einheimischer Mythos scheint sich an den Orontes geknüpft zu haben. Malalas[5] gibt an, er habe früher geheissen: Δράκων, Τυφών oder 'Οφίτης. Auch nach Strabo[6] hiess er einstmals Τυφών, was von ihm damit begründet wird, dass nach dem Mythos der Drache Typhon, vom Blitz getroffen, einen Schlupfwinkel suchte und dabei mit seinen Spuren die Erde aufriss und ein Flussbett bildete; dann sei er in die Erde gestiegen und habe die Quelle eröffnet. Der Mythos mag einheimisch sein; aber Τυφών ist nicht, wie Movers[7] annimmt, ein phönicischer Gottesname[8].

1854 S. 460. Movers' kühne Conjectur zu Nonnus, *Dionys.* XLI, 72 trägt zur Sache nichts aus.

1) Dieser gewöhnlichen Annahme entgegen will Colonna Ceccaldi (*Le monument de Sarba et le site de Palaebyblos* in: *Revue archéolog. N. S. XIX Année, Janv.* 1878 S. 13) den Magoras mit dem Tamyras identificiren; er beruft sich auf die Reihenfolge der Namen bei Plinius, *N. h.* V, 19 (17), 78. Darnach würde der Name Magoras für diesen Fluss auf Willkür der Griechen beruhen, welchen eben dieser Name anderweitig bekannt war — was ziemlich unwahrscheinlich ist.

2) Vgl. oben S. 156.

3) So Gesenius, *Scripturae linguaeque Phoeniciae Monumenta* 1837 S. 403 u. Olshausen a. a. O. S. 331. Die an und für sich nicht sehr wahrscheinliche Annahme dieser Wandlung des Gottesnamens wird dadurch glaublicher, dass Arnobius (I, 36 S. 23 *ed.* Reiffersch.), als Götter die *Bucures* (? *Bocchores*) *Mauri* nennt, worunter etwa die local verschiedenen Formen des Melḳart zu verstehen sein mögen (Gesenius).

4) Socin S. 525. 533.

5) L. II, S. 38 *ed.* Dind.; l. V, S. 141; l. VIII, S. 197.

6) L. XVI, 2, 7. 7) Bd. I, S. 522 f.

8) S. Studien I, S. 277 f. — Drachen oder Schlangen scheinen auch sonst bei den Semiten wie bei andern Völkern in Quellen wohnend gedacht worden zu sein, weil die Schlangen die feuchten Plätze lieben; vgl. die Drachenquelle (עין התנין) bei Jerusalem (Neh. 2, 13); s. Studien I, S. 292. 239 f. Nach heutigem Volksglauben liegt in dem intermittirenden Quell des Marienbrunnens (Siloah-Quelle)

— Nach Pausanias[1] mündete bei Joppe ein Bach mit röthlichem Wasser ins Meer, in welchem nach den Aussagen der Einheimischen Perseus sich das Blut abwusch nach Erlegung des Meerungeheuers, welchem Andromeda ausgesetzt worden war. — Diese Erzählungen scheinen immerhin zu zeigen, dass sich bei den Phöniciern mythologische Vorstellungen an Flüsse hefteten (Joppe war phönicische Colonie)[2].

Ausserhalb Phöniciens in den Colonieen scheint, abgesehen von dem erwähnten ziemlich zweifelhaften Namen des Bokaros noch ein anderer Fluss einen semitischen Gottesnamen getragen zu haben. Nach dem *Etymologicum Magnum*[3] hiessen auf Cypern zwei Flüsse Σέραχος und Πλίευς, von welchen Parthenios den einen Ἄφος nannte, Ἀῶ aber war nach derselben Stelle ein Name des Adonis als des Sohnes der Morgenröthe (Eos, Aos); nun würde Σέραχος = זֶרַח ‚Aufgang' bedeuten, und es könnte darin nach Movers' Vermuthung[4] ein Name des Adonis als der Morgensonne (?) zu erkennen sein. — Auch sei noch daran erinnert, dass

---

im Kidronthale ein grosser Drache, der nur im Schlafe die Quelle sprudeln lässt, s. Ritter, Erdkunde Thl. XVI, 1 (1852) S. 454.

1) L. IV, 35, 9.

2) Gar kein Recht hat man, mit Movers (Bd. I, S. 666) Gottesnamen herauszufinden aus noch zwei andern phönicischen Flussnamen. Bei Nahr el-Kebîr (der Eleutheros der Alten) wird doch wohl eher an einen grossen Bach als an die Kabiren zu denken sein. Noch weniger glücklich ist es, für den von Josephus (*Bell. Jud.* VII, 5, 1) Σαββατικός genannten Bach bei Arḳa an den von den Rabbinen (!) שַׁבְּתַי genannten Saturn zu denken; den Namen mögen die Juden dem Flusse gegeben haben als am Sabbath intermittirendem, oder wurde er vielleicht so genannt als ‚ruhender' (שׁבת) = intermittirender? Vgl. Plinius, *N. h.* XXXI, 2 (18), 24: *In Iudaea rivus sabbatis omnibus siccatur.* Bei Cäre in Etrurien (!) kommt ein *lacus Sabbatinus* (*stagna Sabatia*) vor, dessen Name wohl nur zufällig an den semitischen Verbalstamm anklingt (vgl. Olshausen a. a. O. S. 335); beachtenswerther schon wäre etwa der Fluss *Sabbatus* oder *Sabatus* im Bruttierlande (Movers Bd. II, 2 S. 344; vgl. Olshausen S. 338). Für Liebhaber weiterer Combinationen sei noch auf den *Sabatus* verwiesen im campanischen Binnenlande (!), welcher bei Beneventum in den Calor mündet; den andern Nebenfluss des Calor, Tamarus, kann überdies wer mag vortrefflich mit dem Flussnamen Tamyras (s. oben S. 162) combiniren; s. den Nachweis dieser Namen bei Forbiger, Handb. der alten Geographie von Europa. 2. Aufl. 1877 S. 368.

3) *S. v.* Ἄφος.

4) Bd. I, S. 229.

die Mutter des phrygischen Attes, dessen Mythos nicht ausser Zusammenhang zu stehen scheint mit dem des semitischen Adonis, einen Flussgott (Sangarios) zum Vater hat[1].

---

c) Neben Quellen und Flüssen kommen in syro-phönicischen Culten auch heilige Seen vor. Zu Hierapolis in Syrien war nach dem Buch *De Syria dea*[2] ein heiliger Teich mit einem Altar in der Mitte, zu welchem täglich Viele hinzuschwammen, um ihn zu bekränzen; an dem Teiche wurde ein Fest gefeiert, bei welchem man die Götterbilder an das Wasser trug. — Wie in Hierapolis Hauptgottheit die Atargatis war, so hatte auch die in dem philistäischen Askalon verehrte Derketo, d. i. Atargatis, einen grossen und tiefen See in der Nähe ihres Tempels; dieser See war wie der von Hierapolis voller Fische[3]. In diesen See sollte nach einer späteren euemeristischen Erzählung Derketo sich gestürzt haben; sie wurde bis auf das Antlitz in einen Fisch verwandelt. Nach einer andern Angabe hatte ein Fisch die Derketo aus einem See gerettet oder sie war mit ihrem Sohne Ἰχθύς in den See bei Askalon versenkt worden zur Strafe für ihren Uebermuth. Anderwärts wird Bambyke (= Hierapolis) angegeben als Oertlichkeit der Verwandlung Derketo's in einen Fisch. Auf den Cultus der Derketo gehen auch zurück die Erzählungen der Abendländer von Aphrodite oder Dione, welche mit ihrem Sohne Eros sich ins Wasser (den Euphrat) gestürzt habe und in einen Fisch verwandelt worden sei. Die Auffassung der Atargatis als Wassergottheit, welcher speciell Seen heilig waren, geht daraus deutlich genug hervor, ebenso deutlich ist, dass Atargatis oder, wie Griechen und Römer sie zu nennen pflegen, die »syrische Göttin« die be-

1) S. unten II »Heil. Bäume«. — Nur erwähnt sei der mythische Königsname Ἰαρδάνης (König von Lydien, Vater der Omphale), worin Olshausen a. a. O. S. 325 יַרְדֵּן erkennt (?). — Einen semitischen Gottesnamen hat noch für den Fluss Meilichios bei Paträ im Peloponnes geltend gemacht (Moloch) Clermont-Ganneau, *Le dieu Satrape*. Paris 1878 S. 65 (*Extrait du Journal Asiatique*).

2) §§. 46. 47.

3) Diodorus Siculus II, 4, 2.

fruchtende Naturkraft darstellt (*omniparens dea Syria*, die nach Plutarch »aus dem Feuchten aller Dinge Samen entstehen lässt«), welche also besonders im Wasser vorhanden gedacht wird. Atargatis ist nun keine andere als die aramäische Form der phönicischen Mondgöttin Astarte, worauf der Name, zusammengesetzt aus עתר = עשתר (עַשְׁתֹּרֶת) und עתה verweist. Die Mondgöttin also ist, weil der Mond als das Feuchtigkeit spendende Gestirn galt, zur Wassergottheit geworden[1]. — Als Schauplatz jener Verwandlung der »Tochter der Venus« in einen Fisch nennen die Scholien zu den *Phaenomena* des Germanicus ein *stagnum boecinice* (oder *boecmice*, *boeth*) — worunter ein heiliger Teich in Syrien oder Phönicien zu vermuthen sein wird[2]. — In dem mesopotamischen Edessa soll es einen Teich mit heiligen Fischen geben, welche jetzt als dem Abraham geweiht gelten — worin wohl ein schon dem Heidenthum heiliges Gewässer zu vermuthen ist[3].

---

1) S. das Nähere mit Belegstellen Artikel »Atargatis« a. a. O. Für die der Atargatis heiligen Fische ist hinzuzufügen Aelian, *Hist. anim.* XII, 2 über die Fütterung der heiligen Fische zu Bambyke oder Hierapolis; auch ist noch etwa zu vergleichen das Bild der Eurynome bei Phigalia in Arkadien, von den Hüften abwärts fischgestaltet, welches Pausanias (VIII, 41, 4 ff.) offenbar als ein seltsames, also vereinzeltes, darstellen will; Einfluss phönicischer Culte macht sich im Peloponnes über die Grenzen Lakoniens hinaus bemerkbar (vgl. Stark, Gaza und die philistäische Küste 1852 S. 290). — Für Astarte als Mondgöttin s. m. Artikel »Astarte« bei Herzog-Plitt Bd. I, S. 721 f.; vgl. *Jahve et Moloch* S. 23 ff.

2) *Germanici Caes. Aratea ed.* Breysig 1867 S. 176. — Movers (Bd. I, S. 667) hält dieses *stagnum* für den See von Aphaka, nachdem Selden (*De dîs Syris* II, 3 *fin.*) statt *facetis filia Veneris* conjicirt hatte: [*A*]*phacitis*. Der Name des Sees bleibt trotzdem dunkel. Eine Vermuthung für die LA. *boeth.* s. Studien I, S. 12.

3) Ernst Meier, ZDMG. XVII, S. 583 f. Seine Deutung dieses Teiches als eines alten Atargatis-Heiligthums beruht auf irrigen Voraussetzungen, s. oben S. 159 Anmerk. 2. Der Name des Sees Ḳadas bei Ḥoms bezeugt nicht unbedingt alte Heiligkeit desselben, da auch eine Stadt, an welcher er lag, nach Jâḳût diesen Namen trug, s. oben S. 31 Anmerk. 3. — Schon weil die Seen, wie es scheint, der weiblichen Gottheit heilig waren, wäre es nicht wahrscheinlich, dass der Name des Sees Merôm (מֵי מֵרוֹם), des jetzigen Hule-Sees, welchen der obere Jordan bildet, zusammenhänge mit der Gottheit Μημροῦμος bei Philo Byblius (Movers Bd. I, S. 667); aber diese Lesung des Gottesnamens ist überdies falsch, s. Studien I, S. 14 Anmerk. 2; auch Movers hat sie später

Wir dürfen vielleicht annehmen, dass ursprünglich Gewässer nur den weiblichen Gottheiten heilig waren, welche insbesondere als Fruchtbarkeit spendend dargestellt werden. Wenn von den Griechen und Römern phönicischen Flüssen männliche Gottesnamen beigelegt werden, so mag dies auf der griechischen Vorstellung der Flussgötter als männlicher beruhen oder auch daraus abzuleiten sein, dass zunächst auf den jugendlichen Sonnengott (Adonis), der in besonders naher Verbindung mit der Aphrodite-Astarte steht und, in der späteren Zeit wenigstens, von einem älteren Himmels- oder Sonnengott unterschieden wird, Züge der weiblichen Gottheit übertragen worden waren. In den erwähnten Heraklesmythen, die sich auf Quellen beziehen, sind diese immer in eine nähere Verbindung mit einer weiblichen Gestalt des Mythos gesetzt, und wenn der Tempel des Melkart zu Gades eine Quelle besass, so ist doch der Cultus dieses Gottes wohl überall wie der des alttestamentlichen Baal in Verbindung zu denken mit dem einer weiblichen Paredros[1]. Ganz ähnlich verhält es sich mit den

(Phönizische Texte Thl. I, 1845 S. 56) aufgegeben. Der See Merôm hat doch wohl seinen Namen als der im oberen Ghôr gelegene; vgl. Birket er-Râm (See Phiala). Trotz der handschriftlichen Bezeugung der LA. ἐγεννήθη Σαμημροῦμος ὁ καὶ Ὑψουράνιος (s. die Ausgabe des Eusebius von Gaisford) hält Dietrich (*De Sanchoniathonis nomine disputatio* in: *Indices lectionum . . . in Academia Marburgensi* 1872 S. VI) doch an der anderen: ἐγγεννήθησαν Μημροῦμος καὶ ὁ Ὑ. fest; sein einziger beachtenswerther Einwand gegen jene ist, dass *samem-rûm* nicht phönicisch sei, vielmehr erforderlich wäre *rûm-samem* oder *semê-rûm;* allein wenn der überall verdächtige Philo hier wirklich einen phönicischen Gottesnamen unentstellt wiedergegeben hat, warum lässt sich Σαμημροῦμος nicht auflösen in *same-meʿrûm* (שמי־מרום) ‚Himmel der Höhe'? Der Name lautet freilich in jedem Fall den andern phönicischen Gottesnamen wenig entsprechend, die sonst nicht so geradezu »Himmel« u. dgl. bedeuten; Baal-samem ist andersartig. Auch שמם רומו, wie Movers später (Texte a. a. O.) erklärte (‚der Himmel ist seine Höhe') könnte nicht Gottesname sein; überdies lautet das Suff. III *masc. sing.* nicht ו, sondern *ê, î* (י und א) oder *em* (ם), s. Schröder, Phöniz. Sprache S. 146 ff. Dietrich's ‚Wasser der Höhe' wäre eine noch weit seltsamere Bezeichnung eines Gottes. Mit jener LA. steht und fällt sein mit grosser Gelehrsamkeit aufgebauter Versuch, einen Gott Memrûm oder Samchon als in dem See Mê-Merôm oder Samachonitis verehrten nachzuweisen.

1) Doch vgl. noch oben S. 154 den Tempel des männlichen Gottes Eschmun an einer Quelle.

andern Repräsentanten der befruchtenden Naturkraft, den heiligen Bäumen; sie gelten vorzugsweise der Göttin, neben ihr aber auch jener jugendlichen Auffassung der männlichen Gottheit. Die semitischen Gottesnamen aber, welchen wir in Verbindung mit Flüssen begegnet sind: Adonis, Bel, Makar (?), Zuhara (?) sind sämmtlich solche, welche sonst von den Gestirngottheiten geführt werden; auch Eschmun (vielleicht von שׁמה) scheint ein Himmelsgott zu sein[1]. Das Ergebniss unserer Untersuchung ist also jedesfalls dieses, dass aus dem vorliegenden Material selbständige Wassergottheiten nicht nachzuweisen sind.

Für Heiligkeit der Gewässer des Landes überhaupt ist noch zu beachten der Eid, welchen nach Polybius[2] Hannibal ablegt wie bei andern Göttern (Ares, Triton, Poseidon u. s. w.), so bei den Flüssen, Auen und Gewässern. Aber Hannibal nennt hier weiterhin als die Götter, bei welchen er schwört, nicht nur die, welche über Karchedon, sondern auch jene, welche über Macedonien und Griechenland herrschen — so dass es zweifelhaft bleibt, ob wir hier an karthagische Gottheiten der Gewässer denken dürfen[3].

---

2. Heilige Quellen bei den Hebräern.

Nur sehr wenige Spuren sind auf uns gekommen dafür, dass es einmal auch bei den Hebräern heilige Quellen gab. Nirgends wird im Alten Testament ausdrücklich gesagt, dass ein Ort durch eine Quelle als heilige Stätte bezeichnet sei, aber es liegt dies doch in dem Namen Beer-Scheba ‚Sieben-Brunnen', wo schon Abraham den Namen Jahwe's angerufen haben soll (Gen. 21, 33) und wo bis in späte Zeiten ein Heiligthum bestand[4]. Ḳadesch-

1) Vgl. Studien I, S. 276 Anmerk. 2. 2) L. VII, 9.

3) Vgl. über diese Stelle Münter, Religion der Karthager 2. Aufl. 1821 S. 107 f., der mit Recht auch dies hervorhebt, dass von den in Afrika eingewanderten Puniern manche dort einheimische Culte herübergenommen sein mochten.

4) Vgl. unten II »Heilige Bäume«.

Barne'a, dessen Name, einen ,heiligen' Ort bezeichnend, auf gottesdienstliche Bedeutung deutlich verweist, hatte eine Quelle, nach welcher der Ort auch 'Ên-Mischpaṭ ,Quelle der Entscheidung' genannt ward (Gen. 14, 7), etwa desshalb, weil dort durch ein Orakel streitige Fragen entschieden wurden[1]. An einem Brunnen offenbart sich der Engel Jahwe's der Hagar, und man nennt ihn: »Brunnen des Lebendigen, der mich siehet« (Gen. 16, 14; vgl. c. 21, 19). Der Name einer Ortschaft der Simeoniten Baalat-Beer (Jos. 19, 8) kann bedeuten ,eine brunnenbesitzende Stadt', aber auch zunächst die dort an einem Brunnen verehrte Göttin Baalat[2] bezeichnen, deren Name auf den Cultusort überging. Deutlicher verweist der Name einer Quelle zwischen Jerusalem und Jericho, 'Ên-Schemesch (Jos. 15, 7; 18, 17) auf Verehrung der Sonne an dieser Quelle[3].

Diese auf heilige Quellen zurückweisenden Ortsnamen können zum Theil herrühren von der vorhebräischen kanaanitischen Bevölkerung, die Erzählungen aber von der Benennung des Cultusortes Beer-Scheba durch die Patriarchen und der Quelle La-chajro'i mit Bezug auf Hagar weisen darauf hin, dass einstmals auch bei den Israeliten Quellen in religiösem Ansehen standen[4].

---

1) So Ewald, Geschichte des Volkes Israel. 3. Aufl. Bd. II, 1865 S. 272 f., Dillmann zu Gen. 14, 7. — Wenn wir Wetzstein's immerhin nicht ganz sichere Identificirung von Ḳadesch Barne'a mit dem östlichen Ḳâdûs zwischen Hebron und Zoar acceptiren dürfen (»Ueber קָדֵשׁ u. s. w.« in Delitzsch's Genesis 4. Aufl. S. 574 ff.), so würde Ḳedesch an der Südgrenze Juda's zu halten sein für das heutige 'Ain Ḳudeisch, welches Andere für Ḳadesch B. hielten, also noch ein zweiter Quell-Ort, der schon im A. T. als heiliger bezeichnet wäre.

2) S. über dieselbe Studien I, S. 301 f.

3) Wurde hier wirklich ursprünglich die Sonne verehrt, so wird sie allerdings, wie überall bei den Semiten, durch einen männlichen Gott repräsentirt gewesen sein; vgl. oben S. 167 f.

4) Der Ortsname 'Ên-Rimmon (Neh. 11, 29) ist nicht mit Movers (Bd. I, S. 667) hierherzuziehen. Rimmon muss hier nicht der Gottesname sein, sondern könnte einen Ort bezeichnen, wo am Quell ein Granatbaum stand. Vielleicht aber waren 'Ajin und Rimmon in der älteren Zeit zwei gesonderte Orte, welche erst später zusammengezogen wurden; so Mühlau, Artikel »Ain« in Riehm's Handwörterb. des Bibl. Altertums; doch vgl. Studien I, S. 305.

Dass der Ort Lajisch (Dan), wo die Daniter ihr Heiligthum errichteten und später der Kälberdienst Jerobeam's eine Stätte fand, gerade an einer Quelle, der des »kleinen« Jordan, lag, darf kaum geltend gemacht werden; die alttestamentlichen Erzählungen gedenken jener Quelle gar nicht[1].

Die Anerkennung der den Quellen eignenden befruchtenden Kraft ist es auch, welche die spätere Sitte des Wasserschöpfens am Laubhüttenfeste veranlasste, jener fröhlichen Feier zum Dank für den von Gott gespendeten Natursegen. Dass die Bet-Orte der Juden vielfach in der Nähe von Flüssen waren, beruht dagegen lediglich auf der Sitte der gottesdienstlichen Waschungen[2].

---

3. Heiligkeit des Meeres[3].

In den biblischen Stellen, wo von dem Meer und seinen Wellen bildlicher Weise die Rede ist, kommt es in Betracht als un-

---

1) Anders stände es, wenn hier ein altkanaanitisches (sidonisches: Richt. 18, 7) Heiligthum bestanden hätte, wie Dietrich (*De Sanchon.* S. VII) vermuthet, indem er לַיִשׁ ‚Löwe‘ als verkürzt aus בֵּית ל' von einem Cultusorte des Ἀσκληπιος λεοντοῦχος versteht; allein jener sehr unwahrscheinliche Thiername für den Eschmun-Asklepios wäre erst zu erweisen.

2) S. Meyer zu Apostgesch. 16, 13.

3) Literatur: Münter, Religion der Karthager. 2. Aufl. Kopenhagen 1821 S. 97—103. — Movers, Phönizier Bd. I, S. 664 f. — Derselbe. Artikel »Phönizien« a. a. O. S. 401. 422. — Alfr. Maury, *Recherches sur le nom et le caractère du Neptune Phénicien* in: *Revue archéologique Sér. I, Ann. V, 2* (1849) S. 545—556. — Edu. Gerhard, Ueber Ursprung, Wesen und Geltung des Poseidon (aus den Abhandll. der Berlin. Akad.). Berlin. 1851 S. 31 (189) Anmerk. 59. 60. — Vgl. über die Meeresculte der philistäischen Küste. Stark, Gaza und die philistäische Küste. Jena 1852 S. 248—257. 265—310., auch Hitzig, Urgeschichte und Mythologie der Philistäer. Leipzig 1845: Buch III. — Die Special-Literatur über Dagon s. in m. Artikel »Dagon« bei Herzog-Plitt Bd. III, 1878. Die philistäischen Culte gehören hierher, denn ihre Gottheiten sind doch keine wesentlich andern als die der Phönicier, wenigstens entschieden semitisch, wie es sich immer mit der Nationalität der Philister verhalten möge; Hitzig's verwogenen auf arischer Abstammung und arischer Religion der Philister beruhenden Combinationen vermag ich in keiner Weise zu folgen, ebensowenig Stark in der Darstellung des ägyptischen Set-Typhon als eines Meergottes der Hyksos oder (?)

geregelte, ruhelose und zerstörende Naturmacht oder auch mit Bezug auf seine unermessliche Ausdehnung. Das Meer ist Repräsentant der aufrührerischen Elemente überhaupt und Typus der empörerischen Völkerwelt. Hier also bezeichnet das Meer im Gegensatz zu den wohlthätigen, belebenden Quellen das Verderbliche, Todbringende in der Natur, und in der Bewältigung des aufrührerischen Meeres offenbart sich Gottes das Widerstrebende bezwingende Macht. So wird des Meeres Wüthen und Gottes den Frommen dagegen gewährter Schutz geschildert Ps. 46, 3 f.: »Darum fürchten wir uns nicht ..., es mögen brausen, es mögen schäumen seine [des Meeres] Gewässer, es mögen erbeben die Berge durch seine Empörung«[1]. Die Völkerwelt, besonders als die Israel anfeindende, und die Gottlosen werden dargestellt als wüthendes Meer Jes. 17, 12: »Wehe, Getöse vieler Völker: wie Tosen der Meere tosen sie; und Brausen der Nationen: wie Brausen starker Gewässer brausen sie«; ebenso Ps. 65, 8: »Er [Gott] stillet das Brausen der Meere, das Brausen ihrer Wellen und das Getöse der Völker«; Jes. 57, 20: »Die Gottlosen sind wie das aufgeregte Meer, denn ruhig zu sein vermag es nicht, und es stossen hervor seine Gewässer Koth und Schlamm« (vgl. Br. Jud. v. 13); darnach Apokal. 17, 15: »Die Wasser, welche du sahest, wo die Hure sitzt, sind die Stämme und Völker und Nationen und Zungen«. — Das von Jeremia als von Norden zum Verderben heranziehend geschilderte Volk verursacht ein

---

Philister (= Dagon). Die neptunische Deutung dieses Gottes hat nur schwache Anhaltspunkte; wenn ich recht sehe, ist sie nur auf zwei Aussagen zweifelhaften Werthes gegründet, die des Plutarch und die des Philo Byblius. Set ist ägyptisch und nur mit einem fremdländischen Gott (dem der Hyksos) verschmolzen worden. Eine Widerlegung dieser Construktionen in Stark's vortrefflichem Werke ist heute kaum noch erforderlich; s. über den Gott Set: Edu. Meyer, Set-Typhon 1875. Der Versuch Hamaker's (*Miscellanea Phoenicia. Lugd. Bat.* 1828 S. 210—214), צְפֹין (Typhon) als den phönicischen Namen des Poseidon zu erweisen, beruht auf sehr vagen und jetzt antiquirten etymologischen Combinationen.

1) Vgl. Jes. 51, 15. Jer. 5, 22; 31, 35. Ps. 89, 10; 93, 3 f. Spr. 8, 29. Hio. 38, 11; auch Sapient. 14, 3.

Getöse gleich dem Brausen des Meeres (6, 23; 50, 42). »Wie das Meer heraufführt seine Wogen« so will Jahwe bei Ezechiel über Tyros heraufführen viele Völker (26, 3: vgl. Jer. 51, 42. 55). — Unter den schreckenvollen Zeichen vor der Wiederkunft des Menschensohnes wird Luc. 21, 25 genannt das Brausen des Meeres und seiner Wogen. Das Meer ist das Grab unzähliger Menschen und gibt darum Apokal. 20, 13 bei der Auferstehung neben Tod und Hades seine Todten wieder. Desshalb wird nach Apokal. 21, 1 beim Vergehen des ersten Himmels und der ersten Erde das Meer überhaupt nicht mehr sein — dieser Rest des uranfänglichen Tohu Wabohu, welches einstmals, ehe Elohim zu schaffen begann, die Erde bedeckte und von ihm in seine Schranken gewiesen werden musste, damit Leben entstehen könne auf Erden, hat auf der neuen Erde, wo Alles von Gott gewirkt ist, eine Stelle nicht mehr.

Aber nicht nur das Meer ist im Alten Testament Bild des Verderbens, sondern ebenso die grossen und reissenden Flüsse, auch sie insbesondere angesehen als ein Abbild der Völkerwelt: Jes. 8, 7 f. Jer. 46, 7 f.; 47, 2. Also jene Symbolik gilt den gewaltigen Gewässern überhaupt im Unterschied von den sanftfliessenden Quellen und Bächen. Auch Ps. 42, 8 (vgl. Jon. 2, 4) sind die als »Wogen und Wellen« dargestellten über den Sänger dahingehenden Gefahren wohl so bezeichnet, weil der Psalmist die wildbrausenden Strömungen des Jordan vor sich sah (vgl. Ps. 107, 29).

Dass daneben das »grosse und weite« Meer mit seinen Wassertiefen ein Bild des Unbegrenzten und Unergründlichen ist[1], bedarf kaum der Erwähnung.

Nach dieser biblischen Symbolik war das Meer den Hebräern Bild des Widergöttlichen. Auch die Phönicier haben, wie es scheint, niemals das Meer als ein Göttliches verehrt, aber das dem Wirken der Gottheit widerstreitende Element war es ihnen

1) Mich. 7, 19. Ps. 104, 25. Hio. 11, 9. Thren. 2, 13. Koh. 1, 7.

nicht. Ihre himmlischen Gottheiten dachten sie als zugleich auf dem Meere, und zwar nicht im Kampfe mit demselben, ihre Macht entfaltende, was sich für das seefahrende Volk leicht begreift. Hier zeigt sich in der Verschiedenheit der hebräischen Symbolik und des phönicischen Cultus, wie auch bei verwandten Völkern die Verschiedenheit des Wohnsitzes und der Lebensweise die Auffassung modificirt: den binnenländischen Hebräern, deren Gebiet den Meeresstrand in älterer Zeit nur etwa an einer kurzen Strecke nordwärts und südwärts vom Karmel erreichte, konnte das Meer, welches für sie keine Bedeutung hatte, als göttliches oder als Bild göttlicher Dinge nicht erscheinen[1]. Der Phönicier ganze geschichtliche Entwickelung war dagegen durch das Meer bedingt. Ein Kampf zwischen den himmlischen Göttern und dem Meer oder ein Gegensatz zwischen dem Meer als dem unfruchtbaren und den Quellgewässern als den befruchtenden scheint hier — den doch wohl nicht in unverändert-einheimischer Gestalt erhaltenen Andromeda-Mythos von Joppe ausgenommen — nicht gedacht worden zu sein. Die von Meeresgottheiten der Phönicier berichtenden Aussagen der Griechen können schwerlich sämmtlich auf fremde Beimischungen zurückzuleiten sein, da sie auf das Mutterland wie auf die Colonieen Bezug haben, und die in dem Buche *De Syria dea* bezeugten Cäremonieen mit dem Meerwasser haben einen durchaus eigenartigen Charakter. Aber kein altbezeugter phönicischer Gottesname charakterisirt die Gottheit als neptunische, und es wird sich uns ergeben, dass wieder die Gestirngötter es sind, welche auch mit dem Meer in Verbindung gesetzt wurden. Es ist im Allgemeinen richtig, wenn Gerhard[2] bemerkt, dass unser Material für phönicischen Meerescult weniger diene »zum Erweis »durchgängiger phönicischer Verehrung des Poseidon, als der hie

1) Nur Hio. 11, 9 heisst es von Gottes Wesen, dass es »weiter als das Meer«, aber auch v. 8: »tiefer als die Scheol«. Vielleicht ist hier zu vergleichen Sir. 24, 6 von der göttlichen Weisheit: »In den Wogen des Meeres und auf der ganzen Erde hatte ich meine Wohnung« (oder: »hatte ich geschaffen«?).

2) A. a. O.

»und da überwiegend betonten Meeresgewalt des Allherrschers »Baal«.

Was man sich zu denken hat unter den vier von Philo Byblius[1] genannten Meergöttern: Pontos, Typhon, Nereus und Poseidon, ob wirklich phönicische Götter oder von Philo's Synkretismus zu Gaste geladene Fremdlinge, bleibt dunkel, ebenso der Ursprung der Sängerin Sidon, einer Tochter des Pontos, welche die Mythologen flugs zu einer phönicischen Sirene gestempelt haben. — Deutlicher ist, wenn derselbe Philo von seinem Μειλίχιος erzählt, er habe den Angelhaken mit Köder und Schnur und den Kahn erfunden und als Erster das Meer befahren; darin ist unter der euemeristischen Hülle deutlich ein Meergott zu erkennen. Mag man nun den griechischen Namen Meilichios durch Anlehnung an מַלִּיח ‚Seefahrer'[2] oder an *Melek* = *Melḳart* erklären, jedesfalls wohl wird Melḳart, der Gott von Tyros, damit gemeint sein. In dem sehr alten Herakleion zu Erythrä in Ionien war nach Pausanias[3] eine Darstellung des Flosses zu sehen, auf welchem Herakles (Melḳart) von Tyros ausgefahren[4]. Der Melikertes der Griechen, welcher ohne Zweifel kein anderer ist als Melḳart, wird als Meergottheit gedacht; seine Mutter ist die Meerfrau Ino-Leukothea, welche sich — wie ausführlich seit Euripides erzählt wird — mit dem Sohne ins Wasser stürzt, gerade wie die syrische Derketo mit dem ihrigen. Der Vater der Leukothea ist Kadmos, der phönicische Gott[5]; Hauptstätten ihres Cultus waren Korinth und Rhodos, wo auch sonst im Cultus zahlreiche phönicische Anklänge sich finden[6]. Wenn aber an irgend

---

1) Bei C. Müller a. a. O. *fragm.* 2, 21 S. 568.

2) So Ewald; vgl *Jahve et Moloch* S. 28. Anmerk. 4. Studien I, S 36.

3) L. VII, 5, 5. 4) Vgl. Preller, Griech. Mythologie. Bd. II, 3. Aufl. S. 168 f.

5) S. über Kadmos: Studien I, S. 272 ff.

6) Ueber Ino-Leukothea und Melikertes s. Preller, Griech. Mythol. Bd. I, 3. Aufl. S. 493—496., wo nur für Melikertes zugestanden wird, dass sein Name »phoenikischen Ursprungs« sei. Jedesfalls ist es unentschieden zu lassen, ob jene Erzählungen von dem Sturze der Derketo ins Wasser für die gleiche Erzäh-

einem Punkte die ursprüngliche Naturbedeutung der phönicischen Gottheiten sicher ist, so ist es die des Melkart von Tyros als Sonnengott[1]. Wir finden hier also deutlich einen Sonnengott im Laufe der Zeit umgewandelt in einen Meeresgott oder auch — unbeschadet seiner solarischen Bedeutung — daneben als meerbeherrschend aufgefasst, was sich am einfachsten aus der Verbreitung seines Cultus über das Meer hin und den bei ihm als dem allesbeherrschenden von den Seefahrern gesuchten Schutz erklärt. Die für diesen Fall klar zu Tage liegende Genesis des phönicischen »Meergottes« wird auch für alle andern Fälle Giltigkeit haben.

Wie Kadmos als Vater der Meerfrau Leukothea erscheint, so hatte nach Diodorus Siculus[2] auf Rhodos Kadmos ein Heiligthum und eine Priesterschaft des Poseidon begründet[3]. — Auch wird Verehrung des »Poseidon« von den Karthagern berichtet. Ebenfalls nach Diodor spendete der karthagische Feldherr Hamilkar, als er gegen Gelon kämpfte, dem Poseidon prächtige Opfer[4], und ein anderer Feldherr Himilkar versenkte eine Menge Opferthiere als Gabe für Poseidon ins Meer[5]. — Nach dem in griechischer Bearbeitung erhaltenen Periplus des um 500 v. Chr. die See befahrenden Karthagers Hannon gründete der Erzähler mit seinen Begleitern zu Soloeis in Libyen ein Heiligthum des

lung von der Ino Vorbild sind oder umgekehrt, es kann hier auch in beiden Fällen spontane Entwickelung vorliegen; ebenso wird Danaë mit ihrem Sohne Perseus dem Meere übergeben. (Die Uebereinstimmung zwischen Ino und Derketo hat schon Stark a. a. O. S. 292 hervorgehoben). Wichtiger sind die phönicisch beeinflussten Stätten des Ino-Cultus; auch Kreta wird unter ihnen erwähnt. Als mögliche Grundlage für jene Erzählungen ist aber zu beachten die oben S. 160 besprochene gewiss echtphönicische Darstellung des in einen See fallenden Sternes. Mindestens seltsam ist das Zusammentreffen des Berichtes über den See der Ino bei Epidauros Limera mit denen des Zosimus über den See von Aphaka, s. oben S. 160 Anmerk. 3. Doch Ino wird sich als einer phönicischen Göttin entsprechend schwerlich erweisen lassen.

1) S. oben S. 152 Anmerk. 2. 2) L. V, 58, 2.

3) Vgl. über diesen Poseidon auf Rhodos: Heffter, Die Götterdienste auf Rhodus. Heft III, 1833 S. 56—58.

4) L. XI, 21, 4. 5) L. XIII, 86, 3.

Poseidon[1]. Nach der Beschreibung des falschen Skylax[2] stand ebendort ein grosser Altar des phönicischen Poseidon; auf dem Altare waren dargestellt Männer, Weiber, Löwen und Delphine; diese Bilder galten für ein Werk des Dädalos. — Ποσειδῶνος βωμοί an der afrikanischen Küste zwischen Hippo Regius und Utica, also auf punischem Gebiet, erwähnt Ptolemäus[3]. — Nach Servius[4] ragten zwischen Afrika und Sardinien oder Sicilien und Italien aus dem Meere Felsen hervor, *in quibus aiunt Poenorum sacerdotes rem divinam facere solitos.* — Es bleibt aber hier überall zweifelhaft, ob mit »Poseidon« wirklich ein punischer Gott gemeint sei, nicht etwa ein solcher, welchen die Karthager von den Libyern überkommen hatten. Bei diesen stand nach Herodot[5] der Meeresgott in vorzüglicher Verehrung. Ebenso ist nicht zu entscheiden, ob »Triton« und »Poseidon« in jenem Schwur des Hannibal bei Polybius wirklich karthagische Götter repräsentiren[6].

Hesychios[7] nennt einen zu Sidon verehrten Θαλάσσιος Ζεύς. Gerade diese Bezeichnung als Zeus in der einzigen Stelle, welche (von Philo und Nonnus[8] abgesehen) für das phönicische Mutterland ausdrücklich den Dienst eines Meergottes besagt, weist darauf hin, dass nur von einem zum Meer in Beziehung gesetzten (Himmels-)Gott, nicht von einer das Meer als ihr Element bewohnenden Gottheit die Rede ist. Wir dürfen den aus diesem späten Zeugniss zu ziehenden Schluss wieder für die Erklärung der

---

1) *Hannonis navigatio ed.* Kluge § 4 S. 21. — Der Name Soloeis, welcher so oder ähnlich in phönicischen Colonieen häufig vorkommt, mag mit Movers (Phönizier Bd. II, 2 S. 337) auf phönic. סלע (hebr. סֶלַע) ‚Fels' zurückzuführen sein.

2) S. 53 *ed.* Huds.; st. ποινῆς l. mit Münter a. a. O. S. 98 Φοινικικοῦ, ebenso Fabricius (*Scylac. Periplus* 1848): Φοινικίου (Ποσειδῶνος).

3) *Geogr.* IV, 3. 4) *Ad. Virg. Aeneid.* I, 108.

5) L. II, 50.

6) S. oben S. 168; vgl. darüber in anderer Weise Movers, Phönizier Bd. II, 2, S. 468 ff. Neben Münter hat auch Stark darauf hingewiesen, dass bei diesen Meergottheiten der Karthager an libysche zu denken sein möge.

7) *S. v.* Θαλάσσιος. 8) Ueber Nonnus s. weiter unten.

phönicischen »Meergötter« überhaupt verwerthen, weil es dem in griechischen Anschauungen Lebenden viel näher gelegen hätte, von einem Poseidon als von einem Meereszeus zu reden; einen dem Poseidon entsprechenden phönicischen Gott gab es also wohl überhaupt nicht[1].

Ein Meergott, wenigstens ein Wassergott, war doch wohl auch der nicht nur bei den Philistern, sondern, wie es scheint, mindestens in späterer Zeit auch bei den Phöniciern verehrte Dagon. Obgleich die Ableitung des Namens von דָּג ‚Fisch' nicht ganz sicher ist, scheint doch schon der ursprüngliche Text I Sam. 5, 4 die Darstellung dieses Gottes mit einem Fischschwanz ausgesagt zu haben; wir hätten hier dann ein alle andern Nachrichten an Alter weit überragendes Zeugniss für eine semitische Wassergottheit[2]. Doch bleibt dabei noch die Möglichkeit, sehr alte Umwandlung eines Himmelsgottes anzunehmen, wie auch der Himmelsgott Varuna in einen Meeresgott gewandelt wurde, weil die Arier des Himmels blaue Wölbung als eine Fortsetzung des erdumgürtenden Oceans dachten. Die Richtigkeit jener Etymologie von Dagon vorausgesetzt — neben welcher die Erklärung aus דָּגָן ‚Getreide', als Verkürzung etwa von בַּעַל־דָּגָן, immerhin beachtenswerth bleibt — müsste dann dieser Name erst auf Grund jener späteren Bedeutung des Gottes schon sehr frühzeitig einen älteren Namen verdrängt haben. Jedesfalls kann dieser eine in seiner Bedeutung unsichere Name nicht die anderweitig gesicherte An-

---

1) Vgl. Stark a. a. O. S. 300. Auch die bei Münter a. a. O. S. 100 f. nach Wheeler mitgetheilte griechische Inschrift, wonach tyrische Seefahrer in Griechenland beschlossen, ihrem Patron jährlich am Feste des Poseidon einen goldenen Kranz zu verehren, beweist noch nicht einen phönicischen Meergott. — Gar nicht darf hier mit Stark a. a. O. geltend gemacht werden die Erzählung bei Athenäus (VIII, 7 S. 333 *d ed.* Cas.), dass Sarpedon, der Feldherr des Demetrius, dem Ποσειδῶν τρόπαιος bei Ptolemais opferte, als das Meer seinen Feinden Verderben gebracht hatte; in Ptolemais einheimischer Cultus des Meeres geht hieraus sicher nicht hervor. — Paul Boetticher, ***Rudimenta mythologiae semiticae*** 1848 S. 23 findet Beziehungen zwischen Tammuz-Adonis und Poseidon durch Combinationen, welche ich nicht zu acceptiren vermag.

2) S. das Nähere mit den Belegen in m. Artikel »Dagon« a. a. O.

schauung von der himmlischen Natur der semitischen Gottheiten umstossen, um so weniger, als den Dagon sei es die Philister, sei es die Babylonier, die ihn ebenfalls verehrt haben sollen, von einem nichtsemitischen Volke entlehnen und mit semitischem Namen ausstatten konnten.

Die Verehrung irgendwelcher Meergottheit durch Menschenopfer in Joppe, welches wohl immer eine phönicische (nicht philistäische) Stadt war, liegt der allem Anschein nach hier einheimischen Sage von der Andromeda zu Grunde, welche, einem Meerungeheuer ausgesetzt, durch Perseus befreit wird. Die Gestalt des Perseus aber, wenigstens der Bericht von einem Kampfe dieses Lichtgottes mit dem Meerwesen, ist sicher auf semitischem Boden nicht erwachsen; auch sein Name charakterisirt ihn als Fremden[1]. — Ein phönicischer meerbeherrschender Gott war

---

1) Nach Strabo XVI, 2, 28 erzählten Einige die Fabel, Andromeda sei zu Joppe dem κῆτος ausgesetzt worden (vgl. I, 2, 35). Plinius, *N. h.* V, 13 (14), 69 berichtet über *Iope Phoenicum: colitur illic fabulosa Ceto* und von der Insel Paria (?) *ante Iopen* (eine Insel ist dort nicht; es müsste etwa eine der Felsklippen vor Joppe zu verstehen sein) l. V, 31 (34), 128: *in qua obiectam beluae Andromedam ferunt.* Das zu Joppe aufbewahrte Skelett der *belua* liess der Aedil M. Scaurus (60 v. Chr.) als Merkwürdigkeit nach Rom schaffen (Plinius IX, 5 [4], 11); noch zu Plinius Zeit aber wurden an dem Felsen zu Joppe *vinculorum Andromedae vestigia* gezeigt (l. V, 13 [14], 69). Da das Skelett fortgeschafft war, fällt die Erwähnung der Verehrung des Seeungeheuers (*Ceto* = κῆτος?) auf, und vielleicht ist mit Früheren aus *Ceto* herzustellen: *Derceto*, namentlich da Plinius die Derceto anderwärts *prodigiosa* nennt, womit hier *fabulosa* correspondiren würde. — Von den Spuren der Fesseln Andromeda's zu Joppe berichtet auch Josephus (*Bell. Jud.* III, 9, 3) und noch Hieronymus. Nach Pomponius Mela I, 11 (unter Claudius) bezeugten die Herrschaft des Kepheus über Joppe daselbst vorhandene und hochverehrte Altäre mit seinem Namen und dem seines Bruders Phineus; er fügt hinzu: *quin etiam . . . servatae a Perseo Andromedae clarum vestigium marina belluae ossa immania ostentant* (also vor Scaurus). Kepheus gilt bei den Griechen als Vater der Andromeda. Vgl. auch *Scylacis Periplus* S. 42 *ed.* Huds.: [καὶ Ἰόππη· ἐκτε]θῆναί φασι ἐνταῦθα τὴν Ἀνδρομ[έδαν τῷ κήτει]. Die eingeklammerten Worte sind Conjectur Emm. Miller's; die Localität ist unverkennbar, da unmittelbar vorher von Dor, nachher von Askalon die Rede ist. Ueber den Bach, in welchem Perseus sich gewaschen habe, s. oben S. 164. — Auf einer der wenigen Münzen von Joppe (autonom) ist eine auf einem Felsen sitzende Gestalt abgebildet; Mionnet (*Méd. ant.* Bd. V, S. 499 n. 68) erklärte sie als Poseidon, besser de Saulcy (*Num. d. l. Terre-S.* S. 176 f. n. 1) als Andromeda, da die Figur die Hände wie bittend erhebt (s. die Abbildung bei

doch wohl auch der mit Menschenopfern verehrte »Poseidon« des Berges Eryx auf Sicilien, weil er dargestellt wird als Gemahl der erycinischen Aphrodite, welche sicher die Astarte ist[1]. — Die auf

---

de Saulcy Taf. IX, 3). Münzen von Ptolemais zeigen den Perseus, das Medusenhaupt in einer Hand, in der andern eine Keule (de Saulcy S. 157, Taf. VIII, 5: Tiberius oder Caligula; ebenso bei Mionnet, *Supplém.* Bd. VIII, S. 328 n. 19. 20: Macrinus); wahrscheinlich gehört hierher auch die autonome Münze derselben Stadt bei Mionnet Bd. V, S. 473 f. n. 1., wo Mionnet statt des Medusenhauptes ein Blatt sieht; vgl. de Saulcy S. 157. — Dass der Andromedamythos an den phönicischen Cultusstätten der syrischen Küste zu Hause war, legt weiter die Angabe des Achilles Tatius (III, 6 f.) nahe, wonach sich im Tempel des Zeus Kasios bei Pelusion eine Darstellung jenes Mythos befand von einem sonst unbekannten Maler Euanthes (?). Namentlich ist auch zu beachten, dass bei den Griechen seit Euripides Kepheus und Phineus Söhne des Βῆλος, d. i. des Baal, sind, s. Preller, Griech. Mythologie Bd. II, S. 71. Dass die Griechen die Fabel auch nach Aethiopien verlegten, besagt wohl nur, dass sie dieselbe aus dem fernen Süden überkommen hatten. — Vgl. über den Mythos: Stark, Gaza S. 255—257. 593 f., auch J. G. Müller, »Krit. Untersuchung der taciteischen Berichte über den Ursprung der Juden« in: Theol. Studien und Kritiken 1843, II, S. 935—940 (»Kepheus, Perseus u. Andromeda«). Mit Stark halte ich dafür, dass in der Erzählung des alttestamentlichen Buches Jona von dem grossen Fisch, welchem Jona zur Beute fiel, als er von Joppe sich ausgeschifft hatte, und in seiner Errettung eine Anspielung vorliegt auf den dort bestehenden Cult, mehr aber nicht; die weitgehenden mythologischen Combinationen, welche F. Chr. Baur aus dem Buch Jona herausgesponnen hat (»Der Prophet Jona ein assyrisch-babylonisches Symbol« in: Zeitschr. für die historische Theologie 1837 S. 101 ff.; vgl. Maury a. a. O. S. 555 f.), sind haltlos und nichtig. — Der Perseus dieses Mythos kann um des Namens willen nicht rein semitisch sein; einen thierische Ungeheuer bekämpfenden Gott oder Helden stellen die assyrischen Denkmäler allerdings vielfach dar; er scheint das Prototyp des Melkart-Herakles zu sein. Aber Melkart kann, wenn er selbst (als Melikertes) zum Meergott wurde, kaum zugleich das mit Menschenopfern verehrte Meer bekämpfen. Keinesfalls kann der Mythos, wenn seine Grundbestandtheile semitisch sind, bedeuten: »der Mond in der Gestalt einer schönen Jungfrau, den die Finsterniss in der Gestalt des Drachen zu verschlingen droht« (Preller a. a. O. Bd. II, S. 71); denn der Kampf zwischen Licht und Finsterniss bildet nirgends die Grundlage semitischer Mythologie. Es wird im Andromeda-Mythos das geschichtliche Factum der Abschaffung von Menschenopfern für das Meer zu Grunde liegen. — Der Versuch Maury's, aus der *Ceto* des Plinius חַת ‚Schrecken' als den Namen des phönicischen »Poseidon« zu erweisen, verdient nur historische Erwähnung.

1) S. Movers, Die Phönizier Bd. II, 2 S. 323 f. — Ein für alle Mal sei bemerkt, dass ich der Kürze wegen und nach hergebrachter Weise Astarte als allgemeine Bezeichnung für die phönicischen weiblichen Gottheiten überhaupt gebrauche, wo der besondere Name nicht zu ermitteln ist oder für diese Unter-

phönicischen Münzen vielfach vorkommende Darstellung eines Meergottes kann kaum in Betracht kommen, da sie überall durchaus griechisches Gepräge aufweist. Wichtiger ist die den Münzen von Itanos auf Kreta eigenthümliche Darstellung einer Gottheit mit menschlichem Oberkörper und Fischschwanz, ähnlich den babylonisch-assyrischen Fischgöttern und der Darstellung der Derketo; Itanos galt als gegründet von einem Phönicier oder einem Kureten[1], und der Name könnte wohl auf אֵיתָן (vgl. Belitan u. s. w.[2]) zurückweisen. — Nichts steht im Wege, alle diese mit verschiedentlicher Sicherheit bezeugten Neptune als meerbeherrschende Himmelsgötter auszulegen.

Aber nicht nur männliche über das Meer Gewalt habende Gottheiten finden wir bei den Phöniciern, sondern auch jener syrisch-philistäischen Göttin, welcher als der Gebieterin des feuchten und fruchtbarkeitspendenden Mondes die Quellen und Seen des Landes heilig waren, galt zugleich das Meer geweiht. Hier also findet sich jene Vorstellung vom Meere als dem unfruchtbaren und zerstörenden Elemente nicht. Nach dem Buche *De Syria dea*[3] war unter den zu Hierapolis in Syrien gefeierten Festen das grösste jenes, an welchem man vom Meeresufer Schläuche voll Meerwasser, mit Wachs verschlossen, an den Teich des Heiligthums brachte, wo ein heiliger ἀλεκτρυών (!) die Schläuche öffnete. Nach einer andern Beschreibung desselben Buches goss man das aus dem Meere geholte Wasser zu Hierapolis in einen Erdschlund[4]. Diese Riten galten ohne Zweifel der zu Hierapolis verehrten, an andern Orten halb als Fisch dargestellten Atargatis. Auch in einer Erzählung des Johannes Lydus von der Vermischung der Flüsse Ares und Adonis mit dem Meer ist die phönicische Aphro-

---

suchung gleichgiltig bleibt. Ihrer ursprünglichen Naturbedeutung nach werden überdies wohl die verschiedenen phönicischen Göttinnen zusammenfallen, wie es scheint, sämmtlich den Mond repräsentirend.

1) S. Hoeck, Kreta Bd. I, 1823 S. 17 f.; vgl. die autonomen Münzen der Stadt bei Mionnet Bd. II, 1807 S. 284 f. n. 213—216.

2) S. *Jahve et Moloch* S. 15 f.

3) § 48. 4) § 13.

dite als das Meer gedacht, den Adonis mehr liebend als den Ares, wesshalb sich das Wasser jenes mit dem des Meeres ganz vermischt, dagegen das Wasser des Flusses Ares nicht[1]. — Noch Ende des vorigen Jahrhunderts wollen die Reisenden Mariti und Volney zu Ṣûr von einem im Herbst (September oder October) gefeierten Fest gehört haben, an welchem man Meerwasser in den Brunnen beim Hügel el-Ma'schûḳ goss, was die Bewohner als Vermählung des Landwassers mit dem Seewasser bezeichneten und für eine von den Vätern überkommene Sitte ausgaben[2]. — Es mag noch bemerkt werden, dass auf der Insel Erythea (bei Gades), welche einst im Besitze der Karthager war, nach Avienus[3] ein Tempel der *Venus marina* stand und dieser Göttin die Westseite der Insel heilig war. — Die Erzählungen der Griechen von der aus dem Meere geborenen Aphrodite zeigen vielleicht, dass sie die Astarte schon als eine Meergottheit überkamen, vielleicht aber beruhen sie darauf, dass der Aphroditecult aus dem Osten über das Meer hin ihnen zugeführt war, wie hierauf die Erzählung von der durch den stiergestalteten Zeus über das Meer entführten Europa sich gründet[4]. Der Aphrodite war nach Pli-

1) *De mensib.* IV, 44 S. 80 *ed.* Bekker; vgl. oben S. 160. 162. Movers, Phönizier Bd. I, S. 665, Artikel »Phönizien« S. 422 versteht von dieser Beziehung des Adonis zu der Meeres-Aphrodite die Bezeichnung seines Wassers als εὔγαμον ὕδωρ bei Nonnus, *Dionys.* XX, 144. — Von einer Vermählung des Meergottes mit den Quellnymphen von Berytos oder Tyros (Movers, Artikel »Phönizien« S. 422) ist *Dionys.* XL, 548 ff. nicht die Rede; dagegen wird XLIII, 372 ff. erzählt, dass Zeus die Nymphe Beroë (Berytos) dem Poseidon als Gattin gewährt. Dass Okeanos die Stadt Beroë oder Berytos erbaut habe (Maury a. a. O. S. 549), wird *Dionys.* XLI, 20 ff. nicht erzählt, dagegen v. 68, dass Kronos sie erbaute.

2) S. bei Movers, Artikel »Phönizien« S. 422; Ritter, Erdkunde, Theil XVII, S. 351 f. 357 f. In neueren Reisebeschreibungen habe ich nichts über diese Sitte gefunden.

3) *Or. marit.* v. 315 f.

4) Wenn Stark a. a. O. S. 302 die Verehrung einer Nereide Δωτώ zu Gabala in Syrien (d. i. Gebal, Byblos) aus Pausanias II, 1, 8 entnimmt, so ist das doch wohl ein Irrthum (vgl. übrigens Movers, Phönizier Bd. I, S. 507 f.); denn allem Anschein nach ist dort von einem Orte Gabala (?) in Griechenland die Rede. — Woher die sirenenartigen Meerungeheuer des Codex Nasaräus stammen (s. Chwolson, Ssabier Bd. II, S. 242), bleibe dahingestellt.

nius[1] auf Knidos die Purpurschnecke (*murex*) heilig, als der dem Meer entstiegenen, vielleicht auch mit Bezug auf die grosse Fortpflanzungsfähigkeit dieses Thieres. Auch auf phönicischen Münzen sieht man die Muschel häufig; es bleibt jedoch zweifelhaft, ob sie hier ein heiliges Symbol sein soll oder Zeichen des Landes, dessen Strand sie dem Handel lieferte. Dass aber die Griechen dieses Zeichen der Aphrodite beilegten nach phönicischem Vorbilde, geht doch wohl hervor aus Münzen von Byblos aus der Kaiserzeit, welche eine weibliche Gottheit zeigen in einem Tempel stehend, dessen Giebel eine Muschel trägt oder in Muschelform gebildet ist[2], sowie aus jener offenbar aus den Zeiten des Heidenthums datirenden Sitte des Muschelfischens am Feste des Mechlar im heutigen Ṣûr[3].

Für Cultus des Meeres wie der Flüsse bei den den Juden benachbarten Völkern kann noch angeführt werden das Verbot der Mischna[4], in das Meer oder in die Flüsse zu schlachten — doch wohl sich beziehend auf die Sitte, den Gewässern Opfer darzubringen.

Aus den assyrischen Darstellungen eines halbfischgestalteten Wesens und mit einer Fischhaut bekleideter Menschengestalten (Priester?) geht die Verbindung irgendeiner assyrischen Gottheit mit dem feuchten Elemente hervor, und einen Gott *Dagan* (*Dakan*) sollen auch die Assyrer und Babylonier gehabt haben, allein Cultus des Meeres ist dadurch noch nicht erwiesen. Dagegen ist wichtig jene Mittheilung des Berossus, wonach im Anfang der halbfischgestaltige Oannes mit jedem Morgen

1) *N. h.* IX, 25 (41), 80.

2) Mionnet Bd. V, S. 353 n. 118 (Commodus); S. 355 n. 132 (Elagab.).

3) S. oben S. 158. Ueber die Purpurmuschel der Aphrodite und Astarte s. Weiteres bei Engel, Kypros 1841 Bd. II, S. 186 f. und namentlich bei P. Scholz, Götzendienst S. 280. 290 f., der aber mit Unrecht die Muschel zu den Füssen der Astarte überall für ein heiliges Zeichen nimmt; sie kann hier ebensogut Symbol des Landes sein.

4) *Chullin* II, 9.

aus den Fluthen des Meeres stieg, um die Menschen in der Cultur zu unterweisen, und mit dem Abend wieder in das Meer zurückkehrte. Diese Meeresgestalt ist deutlich die Sonne, die am Morgen aus dem die Erde umgrenzenden Ocean sich erhebt und mit dem Abend dahin zurücksinkt[1]. Wie hier aus der Sonne ein Fischwesen geworden ist, so könnte auch Dagon ein ursprünglicher Sonnengott sein. Jedesfalls ist es nach dieser Erzählung nicht so unwahrscheinlich, dass auch die Phönicier ihren Baal, unbeschadet seines solaren Charakters, als in dem Meere wohnend verehrten.

Alle Momente, welche wir für Heiligkeit des Meeres bei den Phöniciern zusammenzustellen vermochten, weisen deutlich darauf hin, dass es eine eigentliche Meeresgottheit nicht gab, sondern dass hier, gerade so wie bei den heiligen Quellen, Flüssen und Seen, die Gestirngottheiten zu dem feuchten Elemente der sublunaren Welt in Beziehung gesetzt wurden als auch über dieses Macht habend. — Wie sich wenigstens aus der Umwandlung der Astarte in eine dem Meer angehörende Göttin zu ergeben scheint, wurde das Wasser überhaupt — auch das des Meeres — als befruchtendes Element angesehen, das Meer wohl mit Rücksicht auf die vielen Fische und Muscheln, welche es erzeugt[2]. Daran schliesst sich jene anscheinend auf semitischem Boden erwachsene Vorstellung, dass Alles aus dem Wasser entstanden sei, welche Berossus vorträgt (vgl. übrigens das buddhistische Urmeer). Die alttestamentliche Kosmogonie hat sie, vielleicht in bewusstem Gegensatz zu der heidnischen Auffassung, dahin gewendet, dass der

---

1) Die Belege in m. Artikel »Anammelech« bei Herzog-Plitt Bd. I. Die keilschriftliche Bezeichnung des Anu als Fischgott bedarf wohl noch der Bestätigung.

2) Es mag verglichen werden Gen. 49, 25., wo die Segnungen der befruchtenden Quellen und Flüsse bezeichnet werden als »Segnungen der Tiefe, welche drunten lagert«, offenbar desshalb, weil man die Quellen entsendet dachte aus einer unter der Erde befindlichen grossen Wassermasse; diese aber kann nach andern alttestamentlichen Aussagen nur zu denken sein als das Weltmeer, auf welchem die Erde ruht.

Anfang der Welt in einer Alles bedeckenden Wassertiefe bestand, die aber statt das Lebende aus sich zu erzeugen, hier aufgefasst wird als ein unfruchtbares Chaos, welches dem lebenschaffenden Gottesworte weichen muss.

II.

Heilige Bäume[1].

Es wird seine volle Richtigkeit haben, wenn Plinius[2] von den Bäumen mit Bezug auf die Vorzeit des Menschengeschlechtes überhaupt sagt: *Haec fuere numinum templa, priscoque ritu simplicia rura etiam nunc deo praecellentem arborem dicant. Nec magis auro fulgentia atque ebore simulacra quam lucos et in iis silentia ipsa adoramus.* Die feierliche Stille und das geheimnissvolle Dämmerlicht der Waldeinsamkeit weckte im Menschen das Gefühl der Gottesnähe, und im Geflister der regen Wipfel glaubte er die

---

1) Literatur: Movers, Phönizier Bd. I, S. 567—583. — Fél. Lajard, *Recherches sur le culte du cyprès pyramidal chez les peuples civilisés de l'antiquité* in: *Mém. de l'Acad. des inscriptions* Bd. XX, 2 (1854). — Dozy, Die Israeliten zu Mekka. Leipzig 1864 S. 18—32. — P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern S. 292—295. — Speciell für die Araber: Osiander, »Studien über die vorislâmische Religion der Araber« in ZDMG Bd. VII. 1853 S. 463—505. — Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber. Leipzig 1863 S. 73—80. — Für nichtsemitische Völker zu vergleichen: Carl Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen. Berlin 1856 (s. das. S. 5 Anmk. 2 die ältere Literatur und S. 506—508 über die Assyrer, S. 518—529 über die Israeliten). — James Fergusson, *Tree and serpent worship: or illustrations of mythology and art in India in the first and fourth centuries after Christ. From the sculptures of the Buddhist Topes at Sanchi and Amravati.* London 1868 (daselbst S. 6—12 über Judäa, Phönicien und Mesopotamien, nur sehr Weniges über Baumcultus enthaltend). — Mannhardt, Wald- und Feldkulte. 2 Bände. Berlin 1875. 1877. — Allgemeines Material auch bei Fritz Schultze, Der Fetischismus. Leipzig 1871 S. 189—194 (»Pflanzen als Fetische«). — Vgl. ferner die Artikel »Haine« in Winer's Bibl. Realwörterbuch 1847 und »Hain« von Riehm in dessen Handwörterbuch des Biblischen Altertums. 6. Liefer. 1877.

2) *Nat. hist.* XII, 1 (2), 3.

Stimme der Gottheit zu vernehmen. Noch für die christlichen Dome hat die Waldeswölbung als Muster gedient.

Im semitischen Naturdienst aber lassen sich weniger heilige Haine nachweisen als einzelne heilige Bäume, jene wenigstens erst in späterer Zeit, als viele fremde Elemente Aufnahme gefunden hatten. Es hat sich hier, wie übrigens ähnlich auch bei andern Völkern, eine speciellere Vorstellung mit dem Baumcultus verknüpft. Die Bäume mit ihrem grünen Laub galten als ein Zeichen der in der Natur sich offenbarenden lebenerzeugenden Gotteskraft. Eben dieselbe Anschauung liegt in mancherlei Wandelungen auch bei andern Völkern vor, so in den Erzählungen von Entstehung der ersten Menschen aus Bäumen, bei den Persern der des Meschia und der Meschiane aus der Reiwa-Staude, anders gewendet in den eranischen Erzählungen vom Baum »Allsamen« und in den nordischen Beschreibungen der Weltesche Yggdrasil, welche, an ihren Wurzeln von drei Brunnen bespült, ihren Honigthau niederträufelt in die Thäler, ein Bild des sich stets verjüngenden Lebens. — Als Cultusbäume werden auf semitischem Gebiet insbesondere immergrünende genannt: die Terebinthe, die Cypresse, die Palme[1]. Bei dem Granatapfelbaum ist es überdies die Fülle des Samens, welche zu seiner Bedeutsamkeit im Cultus den Anlass gab. Ständiges Epitheton der heid-

---

1) Auch die im Alten Testament an Cultusstätten erwähnten »Eichen« mögen als immergrüne Ilex-Eichen zu denken sein; die jetzige »Abrahams-Eiche« bei Hebron, welche ein Abkömmling der daselbst bis in die christliche Zeit hinein erwähnten heiligen Eichen sein könnte, ist ein Ilex (s. Socin, Palästina S. 295). Doch findet man andererseits nach der Vulgata in תִּרְזָה (Jes. 44, 14 neben אַלּוֹן genannt) den Ilex bezeichnet. Uebrigens lassen sich im A. T. die Namen אֵיל, אֵלָה, אֵלּוֹן und אַלָּה, אַלּוֹן nicht genau auseinanderhalten, obgleich Hos. 4, 13; Jes. 6, 13 *Allon* und *Ela* als zwei verschiedene Bäume neben einander genannt werden. Nach alter Auslegung bezeichnen jene Namen Eichen und Terebinthen; dass die Eiche wirklich unter jenen Namen einbegriffen sei, zeigt die wiederholte Erwähnung der אַלּוֹנִים Basan's (Jes. 2, 13. Ez. 27, 6. Sach. 11, 2), da dort noch jetzt Eichen (*quercus aegilops*) nicht selten sind; nach dieser Punctation wäre אַלּוֹן und als ihm zunächst stehend wohl auch אַלָּה Name der Eiche und dann אֵיל, אֵלּוֹן, אֵלָה etwa der Terebinthe (s. Delitzsch, Genesis 4. Aufl. 1872 S. 294 f).

nischen Cultusbäume ist im A. T.: »die grünen«, und vor allem wurde der Dienst der weiblichen Gottheit, der Mondgöttin, welche als das Princip der befruchtenden Feuchtigkeit die vom Himmels- oder Sonnengott ausgehenden Lebenskeime der Erde spendet, unter Bäumen geübt. Mit dem Dienste der Aphrodite-Astarte kam die heilige Cypresse aus den semitischen Ländern zu den Griechen und Römern.

Auch abgesehen vom Cultusgebiet sind in der alttestamentlichen Dichtersprache die grünenden, am Quellwasser gepflanzten Bäume (namentlich Oelbaum und Palme) wie die grünen Sprösslinge der Pflanzenwelt überhaupt ein beliebtes Bild der Lebensfülle[1]. Die Eiche (אַלּוֹן) ist ein Bild der Stärke (Am. 2, 9) oder Lebenskraft, worauf schon ihr Name verweist; besonders spielen die starken Eichen Basan's in der alttestamentlichen Bildersprache eine hervortretende Rolle[2]. Ebenso dient die Terebinthe als Bild der Kraft und des Gedeihens: die Bürger des messianischen Reiches werden genannt »Terebinthen (אֵילִים) der Gerechtigkeit, eine Pflanzung Jahwe's zu Herrlichkeit« (Jes. 61, 3). Die hochragende Ceder ist ein Bild des üppigen Gedeihens wie der stolzen Grösse, insbesondere ein Symbol blühender und mächtiger Völker[3]. Auch der hochstrebenden Cypresse wird des Menschen gedeihlicher Zustand verglichen[4]. Unter dem Bilde eines grossen und starken Baumes, dessen Zweige sich weithin ausdehnen, an dessen Früchten und Schatten die Thiere sich laben, wird im Traume Nebukadnezar's die Grösse und Lebensfülle des Königs von Babel dar-

---

1) Gen. 49, 22. Num. 24, 6. Jes. 44, 4; 60, 21. Jer. 17, 8. Ez. 19, 10 f. Ps. 1, 3; 37, 35; 52, 10; 80, 11 f.; 92, 13 f.: 128, 3. Spr. 11, 28. Hio. 8, 16. Sir. 24, 12 ff. 50, 10; vgl. Am. 2, 9. Jes. 58, 11. — Koran 14, 29 f. wird das Wort Gottes verglichen einem festgepflanzten und gen Himmel ragenden an Laub reichen Baume. — Ueber die prophetischen Aussagen von Bäumen, namentlich in der Bildersprache s. Zschokke, Theologie der Propheten S. 217 ff.

2) Sach. 11, 2. Ez. 27, 6; vgl. Jes. 2, 13.

3) Num. 24, 6. Jes. 2, 13. Ez. 17, 22 f.; 31, 3—9. Am. 2, 9. Sach. 11, 2. Ps. 92, 13. Sir. 24, 13; (50, 12); vgl. auch II Kön. 14, 9 [II Chron. 25, 18].

4) Sirach 24, 13; 50, 10; vgl. Sach. 11, 2.

gestellt (Dan. 4, 7 ff.[1]). Mit dieser Bildersprache stimmt es durchaus überein, wenn der Paradiesesmythos von einem Lebensbaume zu erzählen weiss (Gen. 2, 9; vgl. Ez. 47, 7. 12. Apok. 22, 2[2]).

Man hat aus dem fast allgemein-semitischen Gottesnamen *Êl*, welcher sich mit dem hebräischen Namen der Eiche oder Terebinthe (אֵיל u. s. w.) berührt, auf ursprüngliche Verehrung der Bäume selbst schliessen wollen[3]; allein die Vergleichung mit den andern am weitesten verbreiteten semitischen Gottesnamen, wie Baal, Melech ist dagegen. Darnach wird אֵל die Gottheit als starke oder machthabende, also herrschende, bezeichnen. In den histo-

---

1) אִילָן v. 7 ist hier nicht speciell die Terebinthe (אֵלוֹן), sondern bedeutet aramäisch den Baum überhaupt. Nach v. 9 nährt sich von ihm alles Fleisch.

2) In dem Lebensbaum des alttestamentlichen Paradieses eine Nachbildung des persischen Baumes »Allsamen« oder des Unsterblichkeit spendenden weissen Haoma-Baumes zu erkennen, scheint mir nicht geboten. Die Vermuthung liegt allerdings nahe, dass hier und in der Paradiesesschilderung überhaupt ein Zusammenhang zwischen eranischen und israelitischen Vorstellungen vorliege; aber der Lebensbaum lässt sich in durchaus zureichender Weise aus semitischen (oder in diesem Falle vielmehr allen Völkern gemeinsamen) Anschauungen begreifen. Vgl. Ewald, Lehre der Bibel von Gott, Bd. III, 1874 S. 72, welcher den Lebensbaum des Paradieses mit dem assyrischen heiligen Baume (s. unten S. 189 ff.) vergleicht. Gegen einen engeren historischen Zusammenhang des paradiesischen Lebensbaumes mit jenen Bäumen der Eranier spricht der Umstand, dass sich für den andern Paradiesesbaum, den der Erkenntniss des Guten und Bösen eine eranische Parallele nicht finden lässt (vgl. jedoch den buddhistischen Bôdhi-Baum, d. h. Baum der Erkenntniss, der aber in der altarischen Religion kein Vorbild zu haben scheint).

3) So Levy, Phönizische Studien. Hft. I, 1856 S. 19 f. Eine scheinbare Analogie wäre der Gottesname Rimmon, wenn diese Punctation und die gewöhnliche Erklärung richtig ist (s. unten 2, *g*), und gewiss ist die Göttin Βηρούθ des Philo Byblius benannt von der Cypresse (s. unten S. 196); allein der Name wird verkürzt sein aus Baalat Berût. Der von Levy ohne Begründung zur Vergleichung angeführte Gottesname אשיר soll wohl an תְּאַשּׁוּר, eine Cedernart, erinnern, während doch der Gottesname sehr passend in der Bedeutung ‚der Gerade' oder besser ‚der Glückliche' zu verstehen ist (= אָשֵׁר, vgl. אֲשֵׁרָה). Sehr wenig überzeugend ist weiter die Vergleichung בעל תרז mit תִּרְזָה *ilex*, da der Gott jedesfalls (wie auch Levy zugibt) zunächst von der Stadt Tarsus diesen Namen hatte. Dass ferner Atossa (= הֲדַסָּה ‚Myrte' [?]) sich als Gottheitsname wahrscheinlich machen lasse, wüsste ich nicht. Die Vergleichung endlich von אירן verstehe ich nicht (etwa bedeutungsverwandt mit אַיִל ‚stark, Terebinthe'?).

risch vorliegenden Gestaltungen der semitischen Religionen lässt sich überdies der Gedanke, dass »eine Dryas lebte in dem Baum«[1] nicht nachweisen; die Bäume scheinen hier überall nur Zeichen, Bilder der Gottheit zu sein, welche, droben in der Höhe wohnend, die ihr eignende Lebenskraft der Erde spendet, den Baum sprossen wie die Quelle sprudeln lässt. Die Erzählungen von der Geburt des Adonis aus der Myrte (vgl. die Zeugung des phrygischen Attes von der Granate) wie von seiner Verwandlung in einen Baum (eigentlich Umschliessung durch denselben) besitzen wir nur in gräcisirter Form, und es wird hier zwar das Leben des Gottes aus einem Baum entstehend oder in einen solchen übergehend gedacht, immer aber werden beide noch unterschieden. Wenn einige phönicische Münzbilder einen Baum im Tempel stehend darstellen, also als ob er die Gottheit sei, so zeigt auf andern wieder der Stern neben dem Baume, dass er dort nur dient, die Gestirngottheit anzudeuten[2]. — Die folgende Untersuchung will hauptsächlich den Nachweis führen, dass die Gottheiten, welchen Bäume geweiht waren, keine andern sind als die in den Gestirnen verehrten.

---

1) Silius Italicus III, 691: *Arbor numen habet coliturque tepentibus aris*

2) Es gilt auch hier was oben S. 151 ff. über die Heiligkeit der Gewässer gesagt wurde. Hiernach ist Studien I, S. 44 f. zu modificiren. Es liesse sich etwa dagegen anführen der Adoniscultus nach der Deutung, welche ihm die Griechen gegeben haben, bei denen Adonis offenbar das Leben der Erde, der Pflanzenwelt repräsentirt. Allein diese Deutung ist sicher griechisches Eigenthum. Die Klagen der Phönicier um den Adonis und ihre Freudenbezeugungen über sein Wiedererwachen galten ohne Frage ursprünglich dem Ersterben und Aufleben der Sonne auf ihrer jährlichen Bahn (vgl. Studien I, S. 35 f.), wie diese solare Bedeutung ganz klar ist für das Fest der Auferstehung des tyrischen Herakles-Melkart (Menander bei Josephus, *Antiqq.* VIII, 5, 3); denn dieser Gott ist unverkennbar ein Sonnengott (vgl. oben S. 152 Anmerk. 2). Aus der Jahreszeit des Klagefestes um den Adonis (s. Studien I, S. 298) lässt sich für die solare Bedeutung kaum etwas ausmachen, da man, wie es scheint, Trauer- und Auferstehungsfeier nahe zusammenstellte, also eine der beiden von ihrem naturgemässen Datum verrückte; auch fanden die Adonisfeste an verschiedenen Orten zu sehr verschiedener Zeit statt.

1. Heilige Bäume bei den Assyrern.

Bei den Assyrern muss nach den uns erhaltenen Darstellungen der heilige Baum eine grosse Rolle gespielt haben. Häufig findet er sich abgebildet, zu seinen Seiten Genien, welche ihm Gaben darbringen[1]. Anderwärts schwebt die von Fittigen getragene Halbfigur des höchsten Gottes Asur über einem Baume, und es stehen ausser den geflügelten Wesen noch Menschengestalten (Priester) in anbetender Geberde zur Seite[2] Darnach scheint hier der Baum vielleicht allgemeines Bild der Gottheiten, speciell aber das des Gottes Asur gewesen zu sein. Wenn der heilige Baum für sich allein im Innern eines Tempels stehend dargestellt wird[3], so ist daraus noch nicht zu schliessen, dass man in dem Baume die Gottheit wohnend dachte; auch hier noch kann er wie jener Tempelbaum auf phönicischen Münzen Zeichen einer Himmelsgottheit sein. Der Baum kommt weiter vor auf den zu Warka (das alttestamentliche Erech) aufgefundenen, jetzt im Britischen Museum aufbewahrten Thonsärgen und ist hier die alleinige bildliche Darstellung; übrigens mögen diese Särge aus ziemlich später Zeit herrühren (nach Schrader[4] vielleicht erst aus der Seleucidenzeit). Es kann wohl kaum zweifelhaft sein, dass hier an der Todesstätte der Baum ein Lebenszeichen sein soll und als eben solches auch Bild der Gottheit war. Den in den Abbildungen stark stylisirten und verschnörkelten heiligen Baum, in welchem man nur annäherend noch den Baumtypus erkennen kann[5], hat man (so Lajard, Schrader) für eine Cypresse gehalten; es wird sich

---

1) S. z. B. die Abbildung bei Geo. Smith, Chaldäische Genesis (deutsche Ausgabe 1876) S. 84.

2) S. die Abbildung ebend. S. 98.

3) S. die Abbildung bei Fergusson, *The palaces of Niniveh and Persepolis*. London 1851 S. 298 (*Lord Aberdeen's Black Stone*).

4) »Semitismus und Babylonismus« in Jahrbb. für protestant. Theologie 1875 S. 124 f.

5) Mannhardt a. a. O. Bd. II, S. 262 vermuthet in dieser Darstellung einen mit Bändern aufgeputzten Festbaum, ähnlich dem nordischen Maibaum; vgl. unten 2, *f* über die Frühlingsbäume zu Hierapolis in Syrien.

das aber nach den überdies unter sich verschiedenen Darstellungen kaum ausmachen lassen[1]. Eine Art Pinienzapfen (ein phallisches Symbol?) halten öfters die dem Baum zur Seite stehenden Gestalten in der Hand[2], und die Pinie war der anscheinend semitisch beeinflussten Kybele heilig. Jedesfalls war wohl der heilige Baum eine immergrünende Art und eignete sich desshalb zum Zeichen des Lebens. Ganz anders als dieser heilige Baum und durchaus naturalistisch sind auf den assyrischen Denkmälern die landschaftlichen Bäume, z. B. die Palmen, abgebildet[3].

---

1) In der Abbildung bei Geo. Smith a. a. O. S. 84 könnte man etwa Pinienzapfen erkennen, ebenso in der bei Schrader in Riehm's Handwörterb. des Bibl. Altertums, Art. »Assyrien« S. 110 gegebenen Abbildung. Jedesfalls sind es keine Cypressenfrüchte; aber z. B. die Abbildung bei Smith S. 98 hat andersartige Früchte, welche weder denen der Pinie noch denen der Cypresse gleichen. Die Früchte der Pinie haben zugespitzt-ovale Form, die der Cypresse rundliche. Beides sind durchaus verschiedene Bäume, und die Cypresse kann nicht mit Schrader, Jahrbb. S. 124 als »Pinien-Art« bezeichnet werden. Allerdings ist sonst nicht bekannt, dass die Pinie in Mesopotamien heimisch war; sie wurde nach Griechenland und Italien, wie es scheint, erst später eingeführt, wahrscheinlich doch aus dem Osten, s. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere in ihrem Uebergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa 3. Aufl. 1877 S. 258 ff. An den Westabhängen des Libanon ist die Pinie jetzt häufig, s. Socin, Palästina S. 52. Dagegen lässt sich die Cypresse, welche in Persien und Syrien seit alten Zeiten heimisch ist, auch in Babylonien wenigstens seit der Zeit Alexander's d. Gr. nachweisen, s. Ritter, Erdkunde Thl. XI. 1844 (»Ueber die asiatische Heimat und die asiatische Verbreitungssphäre der . . . Cypresse« S. 567—582) S. 575 f.

2) S. die Abbildung bei Geo. Smith a. a. O. zu S. 98. Doch vgl. die (wie mir scheint, nicht schwerwiegenden) Zweifel Layard's (Niniveh und Babylon, deutsche Ausg. [engl. Original 1853] S. 338 f.) daran, dass diese Frucht überhaupt für die einer Conifere zu halten sei. An dem »Pinienzapfen« könnte irre machen der Zweig mit solchen Früchten, aber an einer Pinie unmöglichen Blättern, welchen die geflügelte Gestalt hält auf Taf. 34 bei Layard, *The monuments of Nineveh.* London 1853 (*Series* I).

3) S. z. B. die Abbildung bei Geo. Smith a. a. O. S. 92. Der deutlich als Palme zu erkennende Baum einer assyrischen Darstellung bei Félix Lajard (*Introduction à l'étude du culte public et des mystères de Mithra en orient et en occident. Planches.* Paris 1847. Taf. LI, 2: daneben der Halbmond) hat doch wohl irgendwelche cultische Bedeutung. — Die Früchte (?) des heiligen Baumes bei Layard, Niniveh und Babylon, Taf. XVII *O* sehen Eicheln gleich; aber es könnten auch Knospen irgendwelcher Art sein. — S. verschiedene Typen des heiligen Baumes, welche zum Theil kaum noch einem Baume gleichen, bei F. Lajard,

Ein assyrisches Basrelief aus Khorsabad stellt einen mit (nicht stylisirten) Bäumen, anscheinend Cypressen, bepflanzten Hügel dar mit einem Pyreum; zwischen den Bäumen fliegen und sitzen Tauben, die der semitischen weiblichen Gottheit, der griechischen Aphrodite, heiligen Thiere, welche ihr als Göttin der Fruchtbarkeit geweiht waren[1]; auch die Bäume scheinen hier also der lebenspendenden Göttin zu gelten[2]. — Auf einem in Achat geschnittenen assyrischen Cylinder ist eine Gottheit (Göttin?) dargestellt, einen Stern auf dem Haupte, neun andere Sterne längs des Rückens, vor ihr der Halbmond, unten ein sitzender Hund, ein anbetender Priester, hinter diesem ein Baum und ein gehörntes springendes Thier (Ziege?[3]); der hier dargestellte Baum könnte etwa eine Myrte sein[4].

Bei den Assyrern scheint also der Baum den Göttern überhaupt, unter ihnen besonders dem Asur und der weiblichen Gott-

---

Mithra Taf. XVII, 5. XXVI, 8. XXVII, 2. XXX, 7. XXXI, 1. 2. 6. XXXII, 3. XXXVIII, 4. XLIX, 9. LIV, 5. LIV *B*, 3. LIV *C*, 10. LVII, 8. LXI, 6; bei Layard, *The monuments of Nineveh* (*Series* I), Taf. 6. 7. 7 *A*. 8. 9. 25. 39 (Fig. A). 44 (Fig. 2). 45 (Fig. 3). 47 (Fig. 4; vgl. Fig. 1). 50 (Fig. 6).

1) Ueber die Taube als Thier der Astarte-Aphrodite s. m. Artikel »Atargatis« a. a. O. S. 739; mehr bei Engel, Kypros Bd. II, S. 180 ff.; Hehn, Kulturpflanzen S. 297 ff.

2) S. die Abbildung dieses Basreliefs bei Botta, *Monument de Ninive* Bd. II. Paris 1849 Taf. 107 n. 13; Taf. 114. Noch auf andern Darstellungen assyrischer Cylinder und Schalen will Lajard, *Cyprès* S. 62 – 64 die Cypresse als heiligen Baum, speciell als den der weiblichen Gottheit erkennen; es möchte aber noch unentschieden zu lassen sein, ob hier wirklich, wie Lajard vermuthet, neben dem Baume religiöse Weihungen dargestellt sind. S. Abbildungen solcher Cylinder bei Lajard a. a. O. Taf. IX (die hier vorkommenden Bäume sind ganz anders gehalten als der gewöhnliche verschnörkelte heilige Baum und gleichen allerdings Cypressen). Eine ganz andere, sehr unwahrscheinliche Deutung der einen dieser Darstellungen bei Geo. Smith a. a. O. S. 120 f.

3) S. die Abbildung bei Layard, Niniveh und Babylon, Taf. VIII *O* zu S. 604 des englischen Textes. Das hier abgebildete Thier scheint gezackte Hörner zu haben; Ziege und Ziegenböckchen waren sonst aphrodisische Thiere, siehe Gen. 38, 17; vgl. Knobel z. d. St.

4) Es sei noch mit allem Vorbehalt erwähnt, dass nach Fr. Lenormant, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, Paris 1875 S. 85 bei den Assyrern wie bei vielen andern Völkern das Wahrsagen aus Bäumen (ihrem Flistern oder dgl.) üblich gewesen sein soll.

heit heilig gewesen zu sein. Auch da übrigens, wo der heilige Baum dargestellt ist in Verbindung mit den Zeichen des Asur mag er eine als seine Paredros verehrte weibliche Gottheit bezeichnen[1]. Die von den Assyrern am meisten verehrte Göttin, Istar = Astarte, war (bei den Assyrern) Göttin des Venusplaneten. Asur selbst, dessen Naturbedeutung sich mit Sicherheit kaum mehr bestimmen lässt, war allem Anschein nach wie auch die Götter der in den Listen unmittelbar unter ihn gestellten höchsten Trias ursprünglich ein Himmels- oder Sonnengott, worauf seine Attribute: Kreis, Flügel und Pfeil hinweisen[2]. Die andern in ihrer Naturbedeutung erkennbaren assyrischen Götter vertreten Planeten, vielleicht auch verschiedene überirdische Regionen; so wird auf jeden Fall der heilige Baum Zeichen himmlischer Gottheiten sein.

---

2. Heilige Bäume bei Phöniciern und Syrern.

a) Bei den Phöniciern finden sich heilige Bäume besonders im Cultus der weiblichen Gottheiten. Es sind verschiedene Baumarten, welche man den Göttinnen Astarte, Baaltis, oder wie sie sonst genannt wurden, heiligte. Die Spuren ihrer cultischen Bedeutung sind nur noch zum Theil auf einheimisch-phönicischem Boden zu treffen, lassen sich aber darüber hinaus im Aphrodite-Cultus der phönicischen Colonialstädte verfolgen.

Vor allem scheint der Astarte — diesen Namen im weiteren Sinne genommen — heilig gewesen zu sein die immergrünende Cypresse. Dieser Baum findet sich als heiliges Zeichen auf

---

1) Vgl. Schlottmann, Artikel »Astarte« in Riehm's Handwörterbuch S. 112, welcher in dem Baum die durch die weibliche Gottheit repräsentirte (?) Natur oder Welt, in dem darüber schwebenden geflügelten Bilde das des Weltherrn erkennt. Der Weltenbaum ist eine arische Vorstellung (so die Esche Yggdrasil); im religiösen Vorstellungskreise der Semiten hat dieser Gedanke schwerlich eine Stelle.

2) Vgl. *Jahve et Moloch* S. 17 f.

phönicischen und syrischen Denkmälern und Münzen häufig, ohne dass jedoch überall seine Beziehung auf die weibliche Gottheit deutlich wäre. Auch da aber, wo hier die Cypresse in Verbindung mit männlichen Gottheiten erscheint, ist es nicht unmöglich, dass sie die ihnen beigesellte Göttin repräsentirt. — Auf kaiserlichen Münzen von Heliopolis in Cölesyrien (Baalbek) sieht man eine Cypresse, in einem Tempel stehend[1]. Heiliges Symbol ist dieser Baum ferner unverkennbar auf dem vielbesprochenen palmyrenischen Denkmal des Capitolinischen Museums, wo die Gottheiten Aglibol und Malachbel, zu den Seiten einer Cypresse stehend, sich die Hand reichen[2]. Auf einem zweiten palmyrenischen Denkmal desselben Museums, einem Altar, stellt die Abbildung der Rückseite eine fruchttragende Cypresse dar, an der Spitze von einer Binde umwunden; aus den oberen Zweigen biegt sich ein Knabe heraus, einen Widder auf den Schultern tragend. Der Altar war nach der Inschrift der Vorderseite dem hier über dem Adler strahlenbekränzt abgebildeten *Sol sanctissimus* gewidmet; dieser Gott wird nach der palmyrenischen Seiteninschrift, welche unter dem Bilde einer mit Greifengespann auffahrenden Jünglingsgestalt steht, zu identificiren sein mit dem hier genannten Malachbel[3]. — Wahrscheinlich sind auch die drei auf der Rückseite eines

---

1) S. Mionnet, *Description de médailles antiques* Bd. V, S. 302 n. 123 (Philipp. sen.), S. 303 n. 128 (Otacilia); Abbildung bei F. Lajard, *Cyprès* Taf. VI, 5. — Auf einem Basrelief von Khorsabad (bei Botta a. a. O. Taf. 141) ist eine von Assyrern eroberte (also nicht-assyrische) Stadt dargestellt mit einem Tempel, welcher nach Lajard S. 59 f. Cypressen aufweisen soll; Lajard vermuthet, dies sei ein phönicischer Tempel der Astarte. Es sind aber überhaupt die »Cypressen« als solche kaum zu erkennen, nicht einmal deutlich als Bäume.

2) S. die Abbildung bei Lajard, *Cyprès* Taf. III, 1. Ob, wie Lajard S. 39 ff. weitläufig ausführt, die Cypresse hier das Zeichen der Liebesgöttin (Astarte-Aphrodite) sei, unter deren Schutze die beiden Götter sich vereinen, wird sich kaum entscheiden lassen.

3) S. die Abbildungen der vier Altarseiten bei Lajard a. a. O. Taf. I. Ich lasse es auch hier auf sich beruhen, wie es sich mit den weit ausgesponnenen Untersuchungen Lajard's S. 19 ff. verhalte, wonach der Knabe ein Eros, der Baum ein Symbol seiner Mutter Aphrodite sein soll. Uns genüge, dass die Cypresse hier unverkennbar heilige Bedeutung hat.

kleinen Bronzethrones aus Syrien dargestellten Cypressen heilige Symbole, da der Thron jedesfalls eine Weihegabe war; er ist ohne Inschrift, die Lehnen zeigen zwei Löwen[1].

Auch die Cypresse, welche sich auf kaiserlichen Münzen von Damask abgebildet findet, mag die Bedeutung eines heiligen Baumes haben; daneben steht ein »Silen« (?) mit einem Schlauch auf der Schulter, die eine Hand wie anbetend (?) gegen die Cypresse erhoben[2]. Dass die Cypresse auf syrischen Münzen, wenn auch vielleicht zuweilen Symbol des Landes, doch in andern Fällen wirklich heiliges Zeichen sei, geht nicht nur aus den erwähnten Münzen von Heliopolis hervor, wo sie im Tempel steht, sondern doch wohl auch aus der Abbildung einer Cypresse zwischen Pferd und Stier auf Münzen von Damask (aus der Kaiserzeit)[3], da jene beiden Thiere wahrscheinlich als bestimmten Gottheiten geweihte hier in Betracht kommen, das Pferd als Thier des Sonnengottes. der Stier bekannt ebenfalls als Zeichen der semitischen männlichen Gottheiten[4]. Ebenso scheint zu urtheilen über die Cypresse zwi-

1) S. die Abbildung bei Lajard Taf. V; er hält S. 51 ff. die mittlere und höhere Cypresse auch hier für ein Bild der Aphrodite, die beiden Cypressen zur Seite für Aglibol und Malachbel (? !). Dass jener Thron aus Beirût stamme (Scholz, Götzendienst S. 294, woran hier Folgerungen für Namen und Cultus von Berytos geknüpft werden), ist aus Lajard's Angaben nicht zu ersehen. — Nach einer ungenügenden Abbildung bei Pembroke scheinen ebenfalls drei Cypressen abgebildet zu sein auf einer Münze von Apamea in Syrien, s. Lajard S. 57 f.

2) Mionnet Bd. V, S. 292 n. 61 (Sever. Alex.). n. 62 (Philipp. sen.), S. 294 n. 77 (Philipp. jun.), S. 295 n. 85 und *Supplément* Bd. VIII, S. 204 n. 48 (Trebon. Gall.). Eine Abbildung bei Lajard, Taf. VII, 1. — Ueber den schlauchtragenden »Silen« auf Münzen von Damask und Tyros s. Lajard S. 91 ff. Die weibliche Figur, vor welcher er zuweilen steht, muss nicht nothwendig Astarte sein, welche dann auf den andern Münzen durch die Cypresse vertreten sein soll (Lajard S. 92 f.); diese Figur könnte etwa Personification der Stadt sein, wozu noch kommt, dass der schlauchtragende Silen auf den Münzen verschiedener römischer Colonialstädte für sich allein ohne weibliche Figur oder Baum abgebildet ist (Lajard S. 93). Der Umstand, dass er, auch für sich allein stehend, die Rechte erhoben hat (s. z. B. eine Münze von Troas bei Mionnet Bd. II, S. 645 n. 110 (M. Aurel.)), macht es sehr zweifelhaft, ob mit diesem Gestus Anbetung ausgedrückt sein soll.

3) Mionnet Bd. V, S. 295 n. 83 (Trebon. Gall.), S. 296 n. 89 (Volusian.); Abbildung bei Lajard Taf. VI, 3.

4) Für das Pferd als Zeichen des Sonnengottes vgl. die »Sonnenpferde« II Kön.

schen einem Löwen und einem Stier auf Münzen Elagabal's aus der phönicischen Inselstadt Arados[1], da der Löwe häufig vorkommt in Verbindung mit den weiblichen Gottheiten der Semiten[2]. Auch ist zu beachten eine damascenische Münze der Otacilia mit einem zwischen zwei Gestalten (von denen die eine, weibliche, eine Libation darbringt) stehenden Altar, darüber eine Cypresse[3]. — Wenn auf Münzen Iberiens (Lusitaniens) die Cypresse sich abgebildet findet[4], so dürfen wir annehmen, dass die phönicischen Colonisten hier wie anderwärts Diejenigen waren, welche den in Asien heimischen Baum nach dem Westen verpflanzt hatten. Auf Münzen von Balsa in Lusitanien hat man eine Cypresse (?) erkennen wollen, eingepflanzt in die Mitte eines Halbmondes[5]; es würde dies (wenn die sehr zweifelhafte Deutung des einen Theiles der Abbildung als Cypresse richtig sein sollte) auf eine Verknüpfung der Cypresse mit phönicischem Monddienste sich beziehen. — Wie dem sei, jedesfalls weisen jene Götternamen, in deren Verbindung wir der Cypresse auf palmyrenischem Boden begegneten, wieder in die Gestirnwelt: Malachbel ist der palmyrenische Sonnengott, Aglibol Mondgott[6].

23, 11; über den Stier als Zeichen des Baal s. m. Art. »Baal« S. 33 f. Dagegen betrachtet Lajard den Stier als Bild der syrischen Göttin (eine Bedeutung, welche mir sehr zweifelhaft scheint) und findet (S. 86) die Erklärung jener damascenischen Münzbilder: Pferd = Sonnengott, Stier = Mondgöttin (nach Eckhel's Vorgang) dadurch nahe gelegt, dass auf einer autonomen Münze von Damask die eine Seite die strahlenumkränzte Büste des Sonnengottes, die andere die Büste der Mondgöttin über dem Halbmond zeigt (Mionnet Bd. V, S. 283 n. 10), womit freilich für Pferd und Stier nichts bewiesen ist.

1) Mionnet Bd. V, S. 466 n. 858—860; Abbildungen bei Lajard Taf. VI, 1. 2.

2) S. m. Artikel »Atargatis« S. 739.

3) De Saulcy, *Numismatique de la Terre-Sainte* S. 47 n. 6, Taf. II n. 10.

4) Lajard S. 287—292.

5) Lajard S. 289 f., Taf. XX, 2. Balsa war wahrscheinlich eine phönicische Colonie (Movers, Phönizier Bd. II, 2 S. 643 f.). Uebrigens ist von Andern diese »Cypresse« für einen Pinienzapfen (!) gehalten worden, was nach der bei Lajard gegebenen Abbildung nicht unbedingt abzuweisen ist; auf Münzen von Ostur (Lajard Taf. XX, 3. 4) ist die deutlich erkennbare Cypresse ganz anders dargestellt.

6) S. m. Artikel »Baal« a. a. O. S. 33 f.

Diese Belege für Heiligkeit der Cypresse zeigen mit irgendwelcher Beweiskraft diejenige Gottheit nicht an, in deren Dienst der Baum gestellt war[1]. Dass aber die Cypresse insbesondere der weiblichen Gottheit galt, ergibt sich mit ziemlicher Gewissheit aus dem Namen Βηρούθ, welchen eine phönicische Göttin, die Gemahlin des Ἐλιοῦν, d. i. des Adonis[2], also nach anderweitiger Benennung die Baaltis[3], bei Philo Byblius[4] führt; denn kaum kann dieser Name etwas anderes sein als ברות = aram. בְּרוּתָא, hebräisch בְּרוֹשׁ ‚Cypresse'[5]. Die Göttin selbst also wurde nach dem Baume genannt, welcher sie darstellte, ein Name allem Anschein nach verkürzt aus *Baalat Berût* (vgl. בַּעַל תָּמָר, bei Philo Byblius: Demarûs), also nicht gerade anzeigend, dass der Baum selbst für die Göttin angesehen wurde. Die Bedeutung der dem Sonnengott Adonis beigesellten Baaltis lässt sich unmittelbar kaum bestimmen, es ist nur zu vermuthen, dass sie ursprünglich wie Astarte Mondgöttin, später etwa gleich dieser Göttin des Venusplaneten war. Die zu Aphaka am Adonisfluss verehrte »Aphrodite« war ohne Zweifel dieselbe, welche an der Mündung dieses Flusses, zu Byblos, in Gemeinschaft mit Adonis verehrt wurde, d. i. Baaltis. Die Göttin von Aphaka aber fanden wir durch einen

---

1) Die mit staunenswerther Gelehrsamkeit geschriebene oft erwähnte Abhandlung Lajard's lässt in allen oben erwähnten Fällen die Cypresse als Baum der semitischen Aphrodite (Astarte) gelten; ich kann hier wie anderwärts den lose zusammenhängenden Combinationen des scharfsinnigen Forschers nicht durchaus folgen, ganz abgesehen von seiner historisch unhaltbaren in Creuzer's Manier vorgetragenen Zurückführung der religiösen Erscheinungen bei den verschiedensten Völkern auf einen gemeinsamen Archetypos. Wirklicher Hinweis auf die Beziehung der Cypresse zur Astarte ist auf einheimisch-phönicischem Boden einzig der Name Βηρούθ.

2) Studien I, S. 36. 299. 3) Ebend. S. 301.

4) Bei C. Müller a. a. O. *fragm.* 2, 12 S. 567.

5) Die Erklärung von Βηρούθ aus בְּרוּת = hebr. בְּרִית ‚Bund' (Schröder, Phöniz. Sprache S. 136) ist lautlich statthaft, aber sachlich unannehmbar. Wenn auch der Gottesname בַּעַל בְּרִית vorkommt (s. m. Artikel »Baal« S. 32), so konnte doch unmöglich eine den Bund schützende Gottheit schlechthin »Bund« genannt werden, selbst nicht in nur abgekürzter Bezeichnung. Ueberdies war das Schützen der Bündnisse doch wohl wie bei den Sichemiten so auch sonst die Sache des höchsten männlichen Gottes, ebenso bei den Griechen vornehmlich des Zeus.

Stern bezeichnet[1]. Dass Βηρούθ wirklich die Cypresse bedeute, scheint eine Bestätigung zu erhalten durch einen andern Gottesnamen ebenfalls bei Philo: Βραθύ[2]. So nannten die Griechen den der Cypresse sehr ähnlichen (auch als *cupressus Cretica* bezeichneten) Sadebaum[3]. Βραθύ ist wohl nur andere Form oder Aussprache für בְּרוֹת; welcherlei Gottheit aber mit Philo's Βραθύ gemeint sei, ist nicht zu ermitteln.

Dass die Cypresse speciell der weiblichen Gottheit der Phönicier heilig war, erhält weitere Bestätigung durch einzelne Hinweisungen auf die Verbindung dieses Baumes mit dem Cultus der Aphrodite an solchen Orten, wo directer phönicischer Einfluss annehmbar ist. Zu Psophis in Arkadien stand nach Pausanias[4] auf dem Grabe des Alkmeon ein Cypressenhain, dessen hochragende Bäume man nicht fällte, weil sie als dem Alkmeon heilig galten; die Einheimischen nannten sie »Jungfrauen«. Dass an diesem Orte phönicischer Einfluss vorliegt, dürfen wir vermuthen aus dem Tempel der Aphrodite Erykine, welcher nach Pausanias zu Psophis stand; die auf dem sicilischen Berge Eryx verehrte Aphrodite ist die Astarte[5]. Auch war Psophis, die Gründerin

1) S. oben S. 160. — Gerade als Baum der lebenspendenden Göttin scheint die Cypresse bei den Abendländern zum Todtenbaum geworden zu sein, was zu erweisen Lajard's Untersuchung nicht erfolglos anstrebt. Ebenso scheint es sich mit der Fichte der Kybele zu verhalten (Plinius *N. h.* XVI, 10 [18], 40 bezeichnet die *picea* als *feralis arbor*). Es ist schwerlich richtig, wenn Preller, Griech. Mythologie Bd. I, S. 534 die Cypresse als »schwermüthigen« Baum der phrygischen Göttermutter geweiht sein lässt und in der Fichte des Kybelecultus ein »Symbol des Winters und der Trauer« erkennt; in den vorliegenden Darstellungen des Kybele-Mythos hat nur die Deutung des immergrünenden Baumes als Zeichen des nicht ganz ersterbenden Naturlebens eine Stelle (s. unten S. 203 ff.). Die Deutung der Cypresse bei Servius (*ad Aeneid.* III, 680): *quae arbor ideo mortuis consecratur, quod caesa semel nescit renasci* ist deutlich gesuchte Zurechtlegung aus später Zeit.

2) Bei C. Müller a. a. O. *fragm.* 2, 7 S. 566.

3) Plinius, *N. h.* XII, 17 (39), 78; XXIV, 11 (61), 102; vgl. Lajard S. 89. Es muss jedoch bemerkt werden, dass Philo Βραθύ unter göttlich verehrten Bergen nennt. Hatte ein heiliger Berg nach dem heiligen Baum seinen Namen? Vgl. unten III »Höhen« 1, *b*.

4) L. VIII, 24. 5) S. oben S. 179 Anmerk. 1; vgl. noch Preller, Griechische Mythologie Bd. I, S. 273.

der arkadischen Stadt, nach Einigen die Tochter des Eryx, eines Fürsten in Sikanien[1]. — Um jenes seltsame an die Derketo erinnernde Gottesbild bei Phigalia in Arkadien standen Cypressen[2]. — Da Korinth eine alte Stätte phönicischen Aphroditedienstes war[3], so darf hier ferner erwähnt werden ein Cypressenhain daselbst, Kraneion genannt, mit einem Heiligthum des Bellerophon und einem Tempel der Aphrodite Melainis[4]. — Auf Kreta, der seit alten Zeiten von den Phöniciern colonisirten Insel, stand bei Knosos ein heiliger Cypressenhain[5]. — Auch mag darauf verwiesen werden, dass der phrygischen Göttermutter, deren Gestalt doch wohl nicht ohne semitische Züge ist[6], neben der in ihrem Cultus häufiger vorkommenden Pinie auch die Cypresse heilig war[7].

---

b) Nicht nur die Cypresse war der Baaltis-Astarte geweiht; wie die kyprische Aphrodite selbst, wird auch die ihr heilige

---

1) Pausanias a. a. O.

2) Ders. VIII, 41, 4; vgl. oben S. 166 Anmk. 1. Ueber cultische Zusammenhänge zwischen dem Peloponnes (namentlich Elis) und Phönicien s. Material bei Clermont-Ganneau, *Le dieu Satrape* (oben S. 165 Anmerk. 1) S. 49 ff., der, wenn man auch Einzelheiten bezweifeln kann, jedesfalls im Allgemeinen das Vorhandensein solcher Zusammenhänge nachgewiesen hat. Psophis lag an der Grenze von Elis.

3) Preller a. a. O.; vgl. unten S. 201 über Hellotis, auch oben S. 174 über Melikertes.

4) Pausanias II, 2, 4.

5) Diodorus Sicul. V, 66, 1. Vgl. Hermippos bei Athenäus I, 49 S. 27 *f*, nach welchem das »schöne Kreta« Cypressen »für die Götter« lieferte. Ueber die Cypressen auf Kreta s. Hoeck, Kreta Bd. I, S. 36 f.; ob unter den »Cypressen« dieser Insel überall der von Plinius als *cupressus Cretica* bezeichnete Sadebaum zu verstehen ist? Vgl. noch *N. h.* XVI, 33 (60), 141: *huic* [der Cypresse] *patria insula Creta.* 6) S. unten S. 203.

7) So wenigstens nach Probus zu Virgil, *Georg.* II, 84: *Idaeas . . . cyparissos ideo dicit, quod copiosae sunt in nemore matris magnae.* — Weiteres Material für die Heiligkeit der Cypresse bei den Griechen s. bei Hehn a. a. O. S. 248. 530 f. Wahrscheinlich auf dem Wege des Cultus wurde die Cypresse von den Phöniciern nach Cypern verpflanzt und wanderte von dort weiter zu den Griechen. Cypern mag von diesem Baum seinen Namen (כֹּפֶר, Κύπρος) erhalten haben (vgl. Ritter, Erdkunde Thl. XI, S. 577). Allerdings lässt sich für κυπάρ-ισσος eine semitische Grundform כֹּפֶר weder im Phönicischen noch im Hebräischen nachweisen; aber Gen. 6, 14 kommt ein sonst nicht belegbarer, wie es scheint, archai-

Myrte, eine vorderasiatische Pflanze, in ihrem Dienst aus den Ländern, wo Astarte verehrt wurde, zu den westlichen Völkern gekommen sein. Die Myrte (μύρτος, μυρσίνη, μυρρίνη) scheint um ihres balsamischen Duftes willen den Namen der Myrrhe (μύρον, μύρρα, σμύρνα), hebräisch מֹר, getheilt zu haben[1]. In den Erzählungen von der Mutter des Adonis, d. i. der Astarte, wechseln Myrten- und Myrrhenbaum. Um ihres immergrünen graciösen Gezweiges und ihres lieblichen Duftes willen war die Myrte der Liebesgöttin geweiht; zudem sind Standort der »uferliebenden« Myrte feuchte Plätze, wo die dem feuchten Elemente holde Göttin, die an Quellen verehrte und später halbfischgestaltet dargestellte Göttin der Fruchtbarkeit, Astarte-Atargatis, ihren Wohnort hat[2]. — Um den Halteplatz der himmlischen Reiter als einen lieblichen Ort zu schildern, beschreibt ihn der Prophet Sacharja als einen Myrtengrund (1, 8 ff.). In der späteren Zeit bildeten Myrten einen Bestandtheil an den Hütten des Laubhüttenfestes[3], auch in der εἰρεσιώνη[4] (dem Lulab), jenem Büschel, welchen die

---

stischer Baumname גֹּפֶר vor, womit etwa die Cypresse gemeint sein könnte (vgl. Hehn S. 248): aus Gopherholz soll Noah die Arche bauen, wie das leichte, schwer faulende Cypressenholz von den Phöniciern zu Schiffsbauten verwendet wurde. Für den Lautübergang von כֹּפֶר in Κύπρος, κυπάρισσος vgl. κύπρος, Cyperblume = hebräisch כֹּפֶר; statt des hebräischen *o* wurde im Phönicischen vielfach *ü* (auch *i*) gesprochen, s. Schröder a. a. O. S. 134 ff. — Cypern war bekanntlich Hauptsitz des Aphroditecultus, d. h. des Cultus der Astarte, der von dort zu den Griechen kam, mit ihm also wahrscheinlich der cyprische Baum. Die Frage, ob Aphrodite gänzlich mit der Astarte zusammenfällt, die z. B. von Preller verneint wird, will ich nicht entscheiden. Es scheint mir möglich, dass in Aphrodite eine ursprünglich griechische Göttin nur fast gänzlich semitisirt worden ist durch Verschmelzung mit Astarte. Ich nehme darum mit gewissenhafter Zurückhaltung von dem reichen Material, welches der Aphroditedienst überhaupt für heilige Bäume bietet, nur auf solche Stätten des Aphroditedienstes Bezug, wo directer phönicischer Einfluss nachweisbar oder doch wahrscheinlich ist. Ich bin darin zurückhaltender gewesen als das vortreffliche Buch von Hehn, durch welches ich auf viele dieser Zusammenhänge geleitet worden bin.

1) So Schröder S. 134, Hehn S. 525. Der Lautübergang von *o* zu *ü* wie im Κύπρος = כֹּפֶר.

2) S. oben S. 165 f. 3) Neh. 8, 15.

4) Josephus, *Antiqq.* III, 10, 4. Dagegen wird Lev. 23, 40 die Myrte nicht erwähnt.

Juden tragen an eben jenem freudigen Feste, welches (ursprünglich wenigstens) den Dank für die Naturgaben zum Ausdruck bringt.

Nach Servius[1] wurde die Tochter des Kinyras, Myrrha, nachdem sie mit ihrem Vater in blutschänderischem Umgang gelebt, in einen Myrtenbaum verwandelt, aus welchem Adonis geboren ward. Den Schauplatz der Begebenheit nennt Servius nicht; Kinyras gilt aber sonst als königlicher Aphrodite-Priester zu Paphos auf Cypern[2], der seit alter Zeit von Phöniciern bewohnten Insel. Panyasis bei Apollodor[3] lässt in derselben Erzählung die Smyrna in einen Myrrhenbaum verwandelt werden; wenn bei ihm der Vater Theias als assyrischer (= syrischer) König bezeichnet wird, so weist hier, abgesehen vom Adonisnamen, Syrien auf semitischen Ursprung dieser Erzählung[4]. Als assyrischen König bezeichnet den Kinyras, den Vater der in einen Myrrhenbaum verwandelten Smyrna, des Adonis Mutter, auch Hyginus[5]. Die Verwandlung der Myrrha in einen Myrrhenbaum im Lande Sabäa (in Arabien) erzählt ferner Ovid[6]; ob er als Wohnsitz des Vaters Cinyras die Insel Cypern denkt, bleibt unklar[7]. Da die Erzählung überall von einem Baum lautet, die arabische Myrrhe aber eine Staude ist, so war ursprünglich sicher eine Myrte gemeint; erst die Späteren wohl unterschieden Myrrhe und Myrte. — Dass die Myrte oder Myrrhe dieser Erzählung in der That nichts anderes ist als Symbol der in der phönicischen

1) *Ad Aeneid.* V, 72. 2) Engel, Kypros Bd. II, S. 94 ff.

3) L. III, 14, 4.

4) Vgl. Studien I, S. 299 f. Auch der Name Κινύρας ist ohne Zweifel phönicisch = hebräisch כִּנּוֹר, da die Griechen den Kinyras als musischen Künstler bezeichnen, welcher von seinem κινύρα genannten Instrumente den Namen erhalten habe, s. Engel a. a. O. S. 109 ff. Der Widerspruch von Movers (Artikel »Phönizien« S. 396) gegen phönicischen Ursprung der Erzählungen von der Myrrha, weil nämlich die Myrrhenstaude weder in Phönicien noch auf Cypern wachse, sondern in Arabien heimisch sei, wird gehoben durch die aus eben jenen Erzählungen sich ergebende Verwechselung von Myrrhe und Myrte. 5) *Fab.* VIII.

6) *Metamorph.* X, 298 ff.

7) Vgl. über den Mythos von der Myrrha überhaupt Engel Bd. II, S. 563 ff.

Colonie Paphos verehrten Aphrodite-Astarte zeigt eine Erzählung des Polycharmos bei Athenäus[1], wonach Aphrodite naukratischen Seefahrern, welche ihr Bild aus Paphos mit sich führten und im Sturm um Rettung anflehten, sich offenbarte, indem sie das ganze Schiff plötzlich mit Myrtenzweigen und süssem Duft erfüllte; Bild und Myrtenzweige wurden nach glücklich vollendeter Fahrt zu Naukratis im Aphroditetempel niedergelegt[2]. — Nach Seuleukos bei Athenäus[3] hiess ein aus Myrten geflochtener riesiger Kranz, welchen man zu Korinth am Feste der Ἑλλώτια umhertrug, ἑλλωτίς nach dem gleichlautenden Namen der Europa[4]. Nach dem *Etymologicum Magnum* war Ἑλλωτίς ein Name der zu Korinth verehrten Athene. Hesychios versteht Ἐλλώτια von einem Feste der Europa auf Kreta[5]. Europa ist keine andere als die phönicische Mondgöttin Astarte und ihr Name Ἑλλωτίς wahrscheinlich sonst freilich nicht belegbares, aber dem oft vorkommenden masculinischen אל entsprechendes phönicisches אֵלַת ‚Göttin‘ (-ις = griechische Endung wie in Βααλτίς = בעלת: oder auch אֵלָתִי ‚meine Göttin‘, vgl. אֲדֹנָי)[6].

---

c) Auch die Palme scheint als der Astarte heilig gegolten zu haben. Auf Münzen von Tyros ist öfters ein Silen abgebildet

---

1) L. XV, 18 S. 675 f.

2) Bei dieser Erzählung an phönicischen Cultus zu denken, gestattet schon die Erwähnung von Paphos. Hehn S. 195 macht weiter darauf aufmerksam, dass zwischen der ägyptischen Küste, wo Naukratis lag, und dem Mutterlande Phönicien wie seinen Colonieen auf Cypern seit uralter Zeit cultische Wechselbeziehungen bestanden, so dass in Naukratis sehr wohl phönicischer Cultusbrauch anzunehmen ist. Vgl. über derartige Beziehungen: Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's Bd. I, 1868 S. 151 ff.

3) L. XV, 22 S. 678 *b*.

4) Ebenso Hesychios: ἑλλωτίς· Εὐρώπης στέφανος πλεκόμενος, πηχῶν εἴκοσι.

5) Vgl. noch *Etymolog. Magn. s. v.* Ἑλλωτία: Ἡ Εὐρώπη τὸ παλαιὸν ἐκαλεῖτο· ἢ ὅτι οἱ Φοίνικες τὴν παρθένον ἑλλωτίαν καλοῦσιν [? vgl. Gesenius, *Monum. Phoen.* S. 389]· ἢ παρὰ τὸ ἑλεῖν κτλ.

6) So Movers, Artikel »Phönizien« S. 407; Schröder S. 126. Vgl. in nabatäischen Inschriften אלת (*Allat?*) als Name einer Göttin. M. Schmidt zu Hesych. *s. v.* Ἐλλώτια schlägt daneben vor eine griechische Etymologie: von ἐκ

ganz in derselben (anbetenden?) Stellung vor einer Palme[1], in welcher wir ihn oben[2] vor der Cypresse fanden. Allein die Palme kommt auch sonst sehr häufig auf Münzen von Tyros wie überhaupt Phöniciens und Palästina's vor, wo sie offenbar nicht Bild irgendwelcher Gottheit, sondern einfach Symbol des palmentragenden Landes ist. Dass sie heiliges Zeichen sei, ist dagegen ziemlich wahrscheinlich da, wo auf den Münzen von Tyros neben Palme und Silen ein Tempel und Altar[3] oder ein Stern[4] abgebildet ist, auch da, wo, ebenfalls auf Münzen von Tyros, (ohne Silen) nur Palme und Altar sich dargestellt finden[5]. — In Grotten Phöniciens hat man rohe Abbildungen von Palmbäumen oder Palmenzweigen neben einem auch sonst häufig vorkommenden Triangel gefunden; dieser ist wahrscheinlich der κτείς, und beides sind dann Symbole der weiblichen Gottheit, in deren Dienst in diesen Grotten Prostitution getrieben werden mochte; in zweien derselben findet sich eine Nische für das Bild der Gottheit[6]. — Wenn als Mutter des Adonis einmal[7] statt der Myrrha Θυμαρέτη genannt wird, so könnte man etwa in diesem Namen das hebräische תָּמָר ‚Palme' wiedererkennen[8]. — Dass die Palme bei den Phöniciern

---

und λωτίζειν (λῶτα). Ueber phönicischen Einfluss auf den Cultus zu Korinth vgl. oben S. 174, 198 und dazu noch die Bezeichnung der dort verehrten Athene mit Φοινίκη (Movers a. a. O. S. 394 Anmerk. 41). — Weiteres Material für die Verbindung der Myrte mit der Aphrodite, welches nicht so deutlich wie die oben angeführten Stellen auf phönicische Ursprünge verweist, s. bei Engel, Kypros Bd. II, S. 187 ff.; Hehn S. 193 ff. 525.

1) Mionnet Bd. V, S. 434 n. 650 (Elagab.), S. 438 n. 674 (Sever. Alex.), S. 443 n. 703 (Trebon. Gall.; auf dieser Münze scheint nach Mionnet's Beschreibung der Silen nicht gegen die Palme, sondern gegen die darüber in einem Tempel stehende Göttin die Hand auszustrecken); *Supplément* Bd. VIII, S. 305 n. 320. 321 (Carac.), S. 306 n. 326 (Elagab.).

2) S. 194. 3) Mionnet Bd. V, S. 443 n. 703.

4) Ebend. S. 434 n. 650; *Supplément* Bd. VIII, S. 306 n. 326; auf beiden Münzen ausserdem noch eine Muschel, vielleicht als Zeichen der Astarte, s. oben S. 181 f., Abbildung bei Lajard, *Cyprès* Taf. VII, 5.

5) Mionnet Bd. V, S. 433 n. 646 (Elagab.), S. 440 n. 687 (Phil. sen.).

6) Renan, *Mission de Phénicie* S. 651 ff., woselbst Abbildungen.

7) *Schol. ad Dionys. Perieget.* v. 509 S. 354 *ed.* Bernhardy.

8) So Movers, Artikel »Phönizien« S. 396, der jedoch unberechtigt die

überhaupt gottesdienstliche Bedeutung hatte, ist nicht unwahrscheinlich, da sie in der Ornamentik des Salomonischen wie des Ezechielischen Tempels eine Stelle fand[1].

---

d) Neben Cypresse, Myrte und (?) Palme waren noch andere immergrünende Bäume den phönicischen Göttinnen geweiht. Silius Italicus[2] erwähnt einen der karthagischen Elisa (zunächst jedesfalls eine Göttin, deren Namen ich aber aus dem Phönicischen nicht zu erklären weiss) geheiligten Hain aus Taxusbäumen und Kiefern (*piceae*). Eines Haines zu Karthago mit dem von Dido erbauten Tempel der »Juno« gedenkt auch Virgil[3].

Es mag hier daran erinnert sein, dass der phrygischen Kybele die Pinie und Fichte (die bei Griechen und Römern nicht genau unterschieden werden) heilig waren und in den Kybele-Mythen eine grosse Rolle spielen. Vieles, was von dieser Göttin und dem mit ihr verbundenen Attes erzählt wird (ihr Name Ammas [אֵם?] neben der Bezeichnung »grosse Mutter«, ihr Cultus auf Bergen, ein Stein als ihr Bild, ihre Verehrung durch Verschnittene; das Ersterben und Wiedererwachen des Attes) macht durchaus den Eindruck, als ob hier semitische Vorstellungen vorlägen, wie auch die Abbildungen der phrygischen Göttin von Pessinus[4] deutlich auf einen assyrischen Archetypos zurückgehen. Etwaige semitische Elemente in der phrygischen Religion wären als später hinzugekommene anzusehen; denn der Abstammung nach scheinen die Phryger Arier gewesen zu sein. — Dass der Göttermutter Kybele die Pinie (*pinus*) heilig galt, begründet der Mythos

---

Myrrha eine auf Irrthum beruhende Entstellung dieser ursprünglichen »Palme« sein lässt, s. oben S. 200 Anmerk. 4. Eher sieht das vereinzelte Θυμαρέτη wie eine Corruption aus, um so mehr, als bei Apollodor III, 14, 3 die Mutter des Adonis genannt wird Μεθάρμη.

1) Wir kommen unten *g* auf cultische Bedeutung der Palme zurück.

2) L. I, 81 ff. 3) *Aen*. I, 441 ff.

4) Hier wurde nach Strabo X, 6, 3 die Göttermutter (Kybele) verehrt, welche nach dem die Stadt überragenden Berge Dindymon den Namen Dindymene führte.

bei Ovid[1] mit der Verwandlung ihres Lieblings Attes in diesen Baum:

> *Et succincta comas hirsutaque vertice pinus,*
> *Grata deûm matri: siquidem Cybeleïus Attis*
> *Exuit hâc hominem, truncoque induruit illo*[2].

Nach einer andern Form dieses Mythos bei Arnobius[3], der aus den Mittheilungen eines Timotheus schöpfte, war die Pinie (*pinus*), welche an gewissen Tagen feierlich in das Heiligthum der Göttermutter getragen wurde, ein Bild jenes Baumes, unter welchem Attis, sich entmannend, seinen Geist aufgab; die Göttin habe diesen Baum sich geweiht zum Trost in ihrem Schmerze. Man umwand den Stamm des Baumes mit wollenen Binden, nach Arnobius zur Erinnerung daran, dass Ia, des Attes Braut, die erkaltenden Glieder des Sterbenden mit wollenen Decken zu erwärmen suchte; man hing zur Zier an des Baumes Zweige Veilchenkränze (die das jugendliche Leben des Attes darstellende Frühlingsblume)[4] — weil ein Veilchen aus dem Blute des Attes erwachsen war und mit dieser Erstlingsblume die Mutter die Pinie, des unheilvollen Schicksals Zeugen, geschmückt hatte; auch das Blut der Ia, die sich am Leichnam des Attes den Tod gegeben, hatte sich in Veilchen gewandelt (mit ἴον ‚Veilchen‘ scheint der Name Ia zusammenzuhängen?[5]); die Göttermutter bestattete die Braut neben dem Attes, und auf dem Grabe entstand ein Mandelbaum, der Leichenklage Bitterkeit bedeutend; jene Pinie aber trug die Göttermutter in ihre Höhle und vereinte sich dort mit Attes in Klagen. Des Agdestis (eine aus der Kybele herausge-

---

1) *Metamorph.* X, 103 ff.

2) Deutlich ist hier die Pinie (nicht Fichte) beschrieben mit dem kahlen Stamm: aufgebundenen Haares, nur am Wipfel stachelig.

3) *Adv. nationes* V, 7. 16. 39.

4) Das Veilchen, ἴον, *viola* (Bezeichnungen, welche sich mit unserm Veilchen nicht ganz zu decken scheinen) soll aus Kleinasien nach Griechenland gekommen sein, s. Hehn S. 224, welcher die für diese Annahme gerade in den Violen der phrygischen *sacra* liegende Stütze übersehen hat.

5) So P. Scholz, Götzendienst S. 338.

bildete Gestalt)[1] Bitte an Zeus, Attes möge wieder aufleben, konnte nicht gewährt werden; dagegen gestattete Zeus, dass der Leichnam nicht verwese, das Haar immer wachse und der kleine Finger sich ständig bewege; damit zufrieden weihte Agdestis den Leichnam zu Pessinus, errichtete dort ein Priesterthum und veranstaltete jährliche Feiern. — So bei Arnobius. Das wachsende Haar des Attes ist deutlich das immergrüne nadelbedeckte Gezweige der Pinie, der stets bewegliche Finger ihr im Winde schwankender Wipfel[2]; es geht also noch aus des Arnobius Erzählung hervor, dass statt des Todes unter der Pinie die Verwandlung in eine solche ursprünglich erzählt wurde wie bei Ovid. Dies bestätigt auch die bei Arnobius bezeugte Vorstellung von der im Tempel aufgepflanzten Pinie: *cur. . . . pinus ipsa paulo ante in dumis incertissimum nutans lignum mox ut aliquod praesens atque augustissimum numen deûm matris constituatur in sedibus?*[3]

Nach Julius Firmicus wurde in den phrygischen Feiern zu Ehren der Göttermutter alljährlich ein Pinienbaum (*arbor pinea*) gefällt und mitten daran das Bild eines Jünglings befestigt[4]. Servius[5] sagt von der Pinie (*pinus*), sie sei *in tutela matris deûm*. Für das Geweihtsein der Pinie an Kybele ist ferner zu vergleichen eine Stelle bei Martial[6], wo der Wanderer gewarnt wird, sich

---

1) Der Name Agdistis, abgeleitet von dem heiligen Felsgipfel Agdos bei Pessinus (Arnobius V, 5; vgl. Pausanias I, 4, 5) kommt vor als Bezeichnung der Kybele bei Strabo X, 3, 12. XII, 6, 3; in phrygischen Inschriften Ἄγγδιστις, s. Preller, Griechische Mythologie Bd. I, S. 531.

2) Vgl. Preller, Griech. Mythol. Bd. I, S. 534. 3) L. V, 17.

4) *De errore profanarum religionum* c. 27 S. 38 f. *ed.* Bursian: *In sacris Frygiis quae matris deûm dicunt per annos singulos arbor pinea caeditur et in media arbore simulacrum iuvenis subligatur.* Es bleibt zweifelhaft, ob das Bild auf dem Stumpf eines Baumes oder mitten am Stamm eines an der Wurzel gefällten Baumes angebracht wurde; letzteres scheint sich aus den Worten zu ergeben (doch vgl. unten *g* Julius Firmicus über den Baumstumpf mit dem Bilde des Osiris-Adonis). Natürlich bedeutet dies Bild die Verwandlung des Attes in eine Pinie; es ist gänzlich missverstanden worden von Lajard, *Cyprès* S. 24, welcher darin die m. W. nirgends erzählte Entbindung der Pinie, d. i. Göttermutter (?), von Attes erkennt. — Vgl. über Attes: Mannhardt a. a. O. Bd. II, S. 291 ff.

5) *Ad Aeneid.* IX, 85. 6) L. XIII, 25.

unter die Pinie zu setzen, da die *nuces pineae* ihm auf den Kopf fallen könnten:

Poma sumus Cybeles, procul hunc discede, viator,
Ne cadat in miserum nostra ruina caput.

Auch bei Prudentius[1]: *an ad Cybebes ibo lucum pineum?* — Nach Virgil hatte Aeneas seine Schiffe gebaut aus Bäumen eines der Berekyntia (Kybele) heiligen Haines des phrygischen Ida, wo die Kiefer (*picea*) neben dem Ahorn stand. Zeus gewährt der Göttermutter die Bitte, dass die Balken der Schiffe, sobald sie den ausonischen Hafen erreicht, in Nereiden sich wandeln[2].

Es darf aber für die Einzelheiten nicht vergessen werden, dass die uns vorliegenden Berichte den nach Rom verpflanzten Kybelecultus im Auge haben[3]. Ob diese Erzählungen von dem heiligen Kybelebaume mit den Astartebäumen combinirt werden dürfen, lassen wir dahingestellt. Ein Berührungspunkt des Attesmythos mit dem unzweifelhaft in seinen Grundlagen phönicischen Adonismythos liegt in der Geburt des Adonis aus einem Baume, der Verwandlung des Attes in einen Baum deutlich vor. Einer andersartigen Verwandlung auch des Adonis in einen Baum werden wir noch begegnen[4]. Ueberhaupt aber ist die ganze Vorstellung

1) *Peristephanon* X, 196.

2) *Aen.* IX, 80 ff. In dem unechten v. 85 ist von einer *pinea silva* die Rede. — Nach Johannes Lydus (*De mensib.* IV, 41 S. 75 *ed.* Bekker) wurde am 22. März nach einer von Kaiser Claudius getroffenen Einrichtung ein δένδρον πίτυς von den Dendrophoren in das Palatium getragen; es ist damit das Fest der Kybele gemeint; denn nach Julianus Imper. (*Orat.* V: εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν *ed.* Spanh. S. 168) fand die Baumfällung des ersten Tages der *Phrygia sacra* statt καθ' ἣν ἡμέραν ὁ ἥλιος ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ἰσημερινῆς ἀψῖδος ἔρχεται. Von der Fichte oder Pinie (Chwolson, Ssabier Bd. II, S. 224) steht an letzterer Stelle nichts, ebensowenig Plinius, *N. h.* XVI, 9. 10 (14. 15), 35—37 etwas von der Fichte oder Pinie der Kybele.

3) Eine Vermuthung darüber, dass der Pinienzapfen als Wappen der Stadt Augsburg in Verbindung stehe mit dem Cult der cyprischen Aphrodite, s. bei Münter, Religion der Babylonier 1827 S. 114 Anmerk. 1. — Vgl. überhaupt über Heiligkeit der Pinie oder Fichte: Chwolson a. a. O. S. 224 f., über den römischen Cultus der *Mater Magna:* Preller, Römische Mythologie 2. Aufl. 1865 S. 735—738.

4) S. unten *g* die Erzählung Plutarch's.

des in seiner Jugendblüthe dahingerafften Attes und seines nachmaligen Wiedererwachens der des Adonis verwandt. Vermengung wenigstens zweier Mythenkreise, wenn nicht ursprünglicher Zusammenhang, muss hier vorliegen; eine Sonderung verschiedenartiger Bestandtheile aber lässt sich bei der Beschaffenheit unserer aus dem synkretistischen Zeitalter stammenden Quellen kaum mehr vornehmen.

Es mag mit diesem Kybele-Mythos zusammenhängen die Erzählung bei Nonnus[1] von dem aus der Pinie oder Fichte (πίτυς) geborenen Menschengeschlecht. Geburten aus Bäumen müssen eine den Phrygern geläufige Vorstellung gewesen sein; wir werden noch ähnlichen Erzählungen vom Granatbaume begegnen, und es war phrygischer Glaube, dass die Korybanten baumgleich (δενδροφυεῖς) von der grossen Mutter der Gebirge emporgetrieben wären[2].

---

e) Der Granatapfelbaum, welcher ebenfalls im Kybelemythos eine Rolle spielt, nach einer Version desselben aus dem Phallus des Agdestis erwachsen, scheint auch einer phönicischen Göttin heilig gewesen zu sein.

Von dem Granatbaum im Kybele-Mythos erzählt Arnobius[3] (nach Timotheus). Der Zwitter Agdestis, ein Sohn des Zeus und der Erde — wie bemerkt, in seinem Ursprung nichts anderes als eine besondere Form der auf dem Berge Agdos verehrten Kybele — wird von Dionysos des männlichen Gliedes beraubt; die Erde, von seinem Blute getränkt, lässt einen Granatbaum emporsprossen, dessen Früchte Nana, des Flusses Sangarios Tochter, in den Schooss legt und davon schwanger wird; sie gebiert den Attes, der Göttermutter und des Agdestis Liebling. Pausanias[4], welcher dieselbe Geschichte erzählt, hat statt des Granatapfelbaumes den Mandelbaum; dieser könnte etwa als frühblühender (wovon

1) *Dionysiac.* XII, 55 ff.; vgl. dazu Chwolson a. a. O. S. 224.
2) Preller, Griech. Mythologie Bd. I, S. 529.
3) L. V, 5 ff. 4) L. VII, 17, 10 ff.

man seinen hebräischen Namen שָׁקֵד ‚der Wachsame‘ ableiten will) Symbol der Frühlingskräfte der Erde sein; allein seine Erwähnung als erwachsen aus dem Gliede des Agdistis (diese Namensform bei Pausanias) beruht wohl nur auf einer Verwechselung mit jener andern Bedeutung, welche er bei Arnobius[1] hat[2].

Für Heiligkeit des Granatapfelbaumes auch im Cultus der Astarte ist anzuführen die Angabe des Eriphos (Antiphanes) bei Athenäus[3], Aphrodite habe einen einzigen Granatapfelbaum auf Cypern gepflanzt. Der Granatapfel mit seinen zahllosen Kernen, bei vielen Völkern als Bild der Lebensfülle gebräuchlich, wäre ein passendes Symbol der Göttin der Fruchtbarkeit. Dass der Baum von den Phöniciern (Karthagern) her zu den Römern kam, ist deutlich aus seiner Bezeichnung als *malus Punica;* auch der Name für die Granatäpfel bei den Griechen: ῥοιαί (neben ῥίμβαι [?]) weist auf den semitischen Namen רִמּוֹן zurück[4]. Er-

1) S. oben S. 204.

2) Hehn S. 538 reproducirt die von Movers (Phönizier Bd. I, S. 578. 586) aufgestellte Etymologie ἀμυγδάλη ‚Mandel‘ = אֵם גְּדוֹלָה ‚grosse Mutter‘, ohne zu beachten, dass dieselbe (schon lautlich nicht wahrscheinlich) auf einem der bei Movers häufigen Flüchtigkeitsversehen basirt. Dieser gibt S. 578 an: »*Arnob.* »*l. c. p.* 200 *sq.*: Aus dem Blute der grossen Mutter, die sich aus Be»trübniss über den Verlust des Attes getödtet, sei die Amygdale erwachsen«. Statt der gesperrten Worte sollte es heissen: Auf dem Grabe der Ia; s. l. V, 7 S. 179 f. *ed.* Reifferscheid: *virgo sponsa quae fuerat, quam Valerius pontifex Iam nomine fuisse conscribit, . . . dat lacrimas . . . interficitque se ipsam . . . Mater suffodit et Iam deûm, unde amygdalus nascitur etc.* Die Amygdale ist also gar nicht Repräsentantin der Göttermutter. Uebrigens wäre für die Uebertragung des Gottesnamens auf den geweihten Baum zu vergleichen die Bezeichnung der Cypressen zu Psophis als »Jungfrauen« (s. oben S. 197), welche doch wohl auf einen Gottesnamen zurückzuführen ist. Den umgekehrten Fall der Uebertragung des Baumnamens auf die Gottheit repräsentirt Βηρούθ. — Ausser den bisher erwähnten Bäumen des Kybelecultus (Pinie, Cypresse, Granat- und Mandelbaum) wird als der Rhea (Kybele?) heilig noch die Eiche genannt von Apollodor *ed.* Heyne: *fragm.* Bd. I, S. 389 f.

3) L. III, 27 S. 84 *c.*

4) S. Ritter, »Ueber die asiatische Heimath . . . der Granate« in Erdkunde Thl. XI, S. 549—561; Hehn S. 206—211. 526; Clermont-Ganneau, *Le dieu Satrape* S. 69. — Deutlich erkennbare Granatäpfel, an einem Stab oder Seil aufgereiht und von einem Manne getragen, sieht man auf der assyrischen Darstellung bei Layard, Niniveh und Babylon, Taf. XIV *N.*

zählungen der Griechen von blutfliessenden Granatbäumen auf Gräbern scheinen auf jenen phrygischen Mythos von dem in einen Granatbaum verwandelten Gliede des Agdistis zurückzugehen[1]; dagegen könnte phönicischer Einfluss vorliegen in dem Bilde der Hera in ihrem Tempel bei Mykenä: das von Polyktet gearbeitete Werk stellte nach Pausanias[2] die Göttin dar auf einem Throne sitzend, in der einen Hand einen Granatapfel haltend, in der andern einen Scepter mit einem Kukuk darauf. »Was den Granatapfel betrifft«, sagt Pausanias, »so ist dies etwas Unaussprechliches, das ich verschweige«. Da nach Pausanias eigener Angabe der Kukuk den Zeus bezeichnet, welcher in dieser Gestalt der Hera sich nahte, so ist ohne Zweifel die von Neueren[3] diesem Bilde gegebene Deutung richtig: der Granatapfel Symbol der vom Himmel befruchteten Erde; der Kukuk das Zeichen der Frühlingszeit, in welcher jene Befruchtung stattfindet. Eben diese Symbolik mussten wir auch für den Granatapfel in Verbindung mit der Astarte annehmen; nur dass für die Erde bei den Phöniciern — ursprünglich wenigstens — der Mond zu setzen wäre. Dass in der That für den Granatapfel cultische Bedeutung auch bei den Phöniciern angenommen werden darf, ergibt sich aus der Verwerthung seines Bildes auf Cultusgeräthen der Israeliten, deren Symbolik durchweg dieselben Vorstellungen zeigt, welche wir bei den Phöniciern finden und ohne Frage, theilweise wenigstens, von diesen, welche den Salomonischen Tempel bauen halfen, entlehnt ist: Granatäpfel sind angebracht am Saume des hohenpriesterlichen Obergewandes (Ex. 28, 33 f.) und bilden das Motiv zu den Ornamenten am Knaufe der Tempelsäulen (I Kön. 7, 18. 20. 42). Eine ähnliche symbolische Bedeutung hat der Etrog (אֶתְרוֹג), die Citrone, welche nach talmudischer Vorschrift zum Lulab des Laubhüttenfestes gehört.

---

1) S. derartige Erzählungen bei Hehn S. 207 f.

2) L. II, 17, 4.

3) So Hehn S. 208.

f) Bäume als Symbol der weiblichen Gottheit finden sich auch sonst, ohne dass die Art dieser Bäume sich bestimmen liesse. Einen heiligen Hain der Aphrodite zu Aphaka im Libanon erwähnt Eusebius[1]. Auf einer karthagischen Münze[2] ist ein tetrastyler Tempel abgebildet mit vier Bäumen darin; dass dies ein Tempel der zu Karthago verehrten »Caelestis« (תנת = ? Tanit) sei, zeigt der auf dem Tempelgiebel schwebende Vogel, anscheinend eine Taube, welche überall die weibliche Gottheit bezeichnet[3]. Auf Cypern bestanden in der Nähe von Alt-Paphos am Meere Gärten, welche der Aphrodite-Astarte heilig waren, ἱεροκηπίς genannt[4]: noch jetzt findet man dort Granathaine[5]. Strabo[6] erwähnt einen troischen Ort Astyra mit einem Haine der Artemis Ἀστυρηνή, d. i. — wie wohl anzunehmen ist — der Astarte[7]. Auch mag darauf verwiesen sein, dass auf dem von Phöniciern colonisirten Rhodos ein Heiligthum der Ἑλένη Δενδρῖτις bestand, nach Pausanias[8] zur Erinnerung daran, dass Helena hier, an einem Baume aufgehängt, den Tod fand (!). — Zu Hierapolis (Mabog) in Syrien, der Cultusstätte der Atargatis[9], kommen in einem Frühlingsfeste Bäume, offenbar als Lebenssymbol, vor: aus dem Walde gehauen, wurden sie im Tempelvorhof aufgerichtet, lebende Schafe und andere Thiere daran festgebunden, Gewänder, goldene und silberne Schmucksachen an die Zweige gehängt: dann ward mit

---

1) *Vita Constantini* III, 55. *Laud. Constant.* 8.

2) Abgebildet bei Gesenius, *Monumenta* Taf. 16, *c*.

3) S. oben S. 191.

4) Strabo XIV, 6, 3. Er sagt nicht, dass die heiligen Gärten der Aphrodite geweiht waren; dies ergibt sich aber ziemlich sicher aus der Verehrung dieser Göttin zu Paphos; mit dem Tempel daselbst scheinen die Gärten durch unterirdische Gänge verbunden gewesen zu sein, s. Engel, Kypros Bd. I, S. 138.

5) Engel a. a. O. S. 136 ff. Bd. II, S. 190; er erklärt auch den Idalischen Bergwald auf der Ostseite Cyperns für der Aphrodite heilig (?).

6) L. XIII, 1, 51. 65.

7) S. über den häufig vorkommenden Ortsnamen Ἄστυρα = עשתרת: Olshausen, Phönic. Ortsnamen S. 325 f. Ein ἱερὸν Ἀστυρηνῆς in diesem Astyra erwähnt auch der falsche Skylax S. 36 *ed.* Hudson.

8) L. III, 19, 10. 9) Vgl. oben S. 165 f.

ringsum aufgeschichteten Scheiterhaufen Alles verbrannt[1]. In diesem Ritus werden Gaben der mit jedem Frühjahr von neuem befruchteten Erde der Gottheit, welche diese Lebensfülle spendet, als Zeichen des Dankes zum Opfer dargebracht. Ob freilich die Gottheit, welcher dieser grosse Scheiterhaufen galt, speciell die weibliche Gottheit, Atargatis, sei, oder ob damit das zu Hierapolis verehrte Götterpaar gefeiert wurde, lässt sich aus dieser Darstellung nicht entnehmen; da aber sonst in der Regel die weibliche Gottheit mit den grünen Bäumen in Verbindung gebracht wird, ist jenes wahrscheinlich[2].

---

g. Doch auch dem männlichen Gott der Phönicier, dem Baal in seinen verschiedenen Formen, waren Bäume heilig. Es scheint dies schon aus dem Ortsnamen Baal Tamar ‚Palmenbaal' (Richt. 20, 33) hervorzugehen. Dass wir diesen Ortsnamen so und nicht etwa als ‚Palmenort' zu verstehen haben, scheint eine Stütze zu finden in dem Gottesnamen Ζεὺς Δημαροῦς bei Philo Byblius[3]. Dass nämlich in diesem Gottesnamen eine Bildung von dem Stamme חמר, etwa תִּימָרוֹן[4] oder auch תִּימָר, תִּימֹר (vgl. תִּמֹּרָה Plur. תִּמֹּרִים = Palme als architektonischer Zierrath), zu erkennen sei, wird nahe gelegt durch den Namen Nahr Damûr, Ταμύρας bei Strabo[5]. Man könnte nur zweifelhaft bleiben, ob חמר als Beiname des Baal die Palme[6] oder, nach תָּמָרָה, תִּימָרָה, die auf-

1) (Lucian), *De Syria dea* § 49.

2) Vgl. über dieses Frühlingsfest und seine Verwandtschaft mit dem Feste des nordischen Maibaums: Mannhardt a. a. O. Bd. II, S. 259—263.

3) S. oben S. 162.

4) So Movers. Zum Uebergang von *t* in *d* vgl. Tadmor ‚Palmenort' (?) = Palmyra. 5) S. oben S. 162

6) Für die Heiligkeit der Palme im Cultus des Baal hat man mit Unrecht geltend gemacht den Namen des heiligen Berges Serbal auf der Sinaihalbinsel (Ebers, Durch Gosen zum Sinai 1872 S. 402 nach Rödiger), der zusammengezogen sein soll aus *sarb-ba'l;* das aus dem Persischen entlehnte سَرْو bedeutet nicht Palmenhain, sondern Cypresse, und jene Zusammensetzung ist überhaupt sehr zweifelhaft.

gerichtete Säule bedeute; das letztere ist aber sehr unwahrscheinlich, da die andern Bezeichnungen der heiligen Säulen, welche mit Gottesnamen zusammenfallen, sicher wenigstens Chammânim (vgl. Baal Chammân) und wahrscheinlich auch Ascherim (vgl. Aschera und Asur = Ascher), sich von dem Gottesnamen ableiten, nicht umgekehrt dieser von jenen. Zeus Demarûs wird bei Philo als Vater des Herakles-Melkart bezeichnet[1], d. h. als der ältere Baal, welcher sich in dem jüngeren der Welt offenbart. Die Palme wäre hier also Zeichen des höchsten Gottes als der Quelle alles Lebens. Es muss aber beachtet werden, dass ein Palmenbaal auf phönicischem Boden in alter Zeit nicht entstanden sein kann, da die Palme in Phönicien von Haus aus nicht heimisch ist, auch jetzt im nördlichen Syrien keine Früchte trägt. Dagegen müssen im südlichen Palästina, namentlich in der Nähe des Todten Meeres (vgl. den Ortsnamen Chaṣaṣon Tamar) in alter Zeit nicht unbedeutende Pflanzungen von Dattelpalmen bestanden haben; davon mag etwa der zu Baal Tamar (abgekürzt aus Bêt Baal Tamar) verehrte Baal seinen Namen haben. Die Namen Demarûs, Tamyras können aus dieser südlicheren Gegend zu den Phöniciern gekommen oder auch aus dem Palmenlande Mesopotamien eingeführt sein, wo sich übrigens bis jetzt meines Wissens ein entsprechender Gottesname nicht nachweisen lässt. Auch die oben erwähnte Verbindung der Palme mit der Astarte (?) kann demnach nicht altphönicisch sein. Bei den Griechen, zu welchen die Dattelpalme, wie schon der Name φοίνιξ besagt, über Phönicien kam, war sie dem Sonnengott Apollon und dem Sonnenhelden Herakles heilig, vielleicht ein Zeichen dafür, dass sie in dem Cultus eines semitischen Sonnengottes ihnen zugeführt wurde[2].

---

1) Bei C. Müller a. a. O. *fragm.* 2, 22 S. 568.

2) S. Hehn S. 235 ff. Für so ganz sicher kann ich die Einführung der Palme mit dem Cultus des »orientalischen Sonnengottes, dem die Palme als Baum des Lichts [?] angehört«, nicht halten; vgl. jedoch für die Palme als Sonnenbaum Julianus Imper., *Orat.* V, S. 176 *cd.* Spanh.: ὡς ἱερὸν ἡλίου τὸ φυτὸν ἀγήρων τε ὂν κτλ.

Diese Combinationen hinsichtlich der Verknüpfung der Palme mit dem Dienste des Baal bleiben immerhin unsicher. Dagegen haben wir aus späterer Zeit einen unabweisbaren Beleg für heilige Bäume eines Gottes, wenn Strabo[1] einen Hain des Asklepios (Eschmun) zwischen Berytos und Sidon nennt. — Von griechischen und römischen Schriftstellern wird ferner vielfach ein heiliger Hain des Apollon aus Cypressen und Lorbeerbäumen zu Daphne, einer Vorstadt von Antiochia in Syrien, erwähnt[2]. Wenn wir einer Angabe bei Malalas[3] Gewicht beilegen dürfen, so hätte Herakles diesen Hain um den Apollontempel gepflanzt — eine Angabe, in welcher sich eine Spur erhalten haben könnte davon, dass der Hain ursprünglich dem tyrischen Herakles-Melkart galt[4]. Ein seit alter Zeit den Semiten heiliger Baum ist der Lorbeer wohl nicht; er scheint in den Ländern der Semiten erst später eingeführt worden zu sein. Bei den Griechen war er freilich ebenfalls nicht heimisch und kam dorthin wahrscheinlich über Thracien aus Kleinasien, vermuthlich in Verbindung mit irgendwelchem Cultus, wegen der reinigenden Kraft seiner Blätter zu Sühngebräuchen verwendet[5]. — Bäume in der Umgebung des Kronostempels zu Karthago erwähnt Tertullian[6], indem er berichtet, Tiberius habe während seines Proconsulats die Kinderopfer abgeschafft und die dasselbe ausübenden Priester an jenen Bäumen aufhängen lassen.

In Plutarch's[7] Erzählung des Adonismythos spielt ein Baum

---

1) L. XVI, 2, 22.

2) Z. B. Strabo XVI, 2, 6; eine ausführliche Beschreibung dieses Hains bei Sozomenus, *Hist. eccles.* V, 19. Weiteres Material bei Lajard, *Cyprès* S. 104 f. Vgl. oben S. 156.

3) L. VIII S. 204 *ed.* Dindorf.

4) Nach Ammianus Marcellinus XXII, 13, 1—3 stand in dem von Epiphanes Antiochus erbauten Heiligthum des Apollo Daphnäus, welches während Kaiser Julians Anwesenheit abbrannte, auch ein Bild des Olympischen Jupiter, welcher — wenn nicht erst die Griechen ihn hierher gebracht hatten — dem syrophönicischen Himmelsbaal entsprechen würde. — Vgl. über den Bäume pflanzenden Herakles (Melkart?) in Elis Clermont-Ganneau a. a. O. S. 51 f.

5) Hehn S. 196 ff. 6) *Apologet.* c. 9 Anfang.

7) *De Iside et Osiride* c. 15 f.

eine Rolle. Nach ihm wurde zu Byblos der Sarg des Osiris-Adonis[1] von dem Stamm einer Erika umschlossen, welchen die Isis in Gestalt einer Schwalbe (wegen ihrer Häuslichkeit ein aphrodisisches Thier) umschwebte; der Baumstamm wurde noch zu Plutarch's Zeit im Tempel der Isis (d. i. der Baaltis[2]) zu Byblos verehrt[3]. Die Erzählung erinnert an jene Verwandlung des Attes in eine Pinie[4]. Nur ein anderer Ausdruck desselben Gedankens, dass der das blühende Leben der Natur (des Sonnenlebens und von da aus secundär des Erdenlebens) darstellende Gott in einem immergrünenden oder üppig fruchtbaren Baume zu erkennen sei, sind jene Erzählungen von der Geburt des Adonis aus der Myrte und der Zeugung des Attes von der Granate[5]. Auch ist zu vergleichen eine Form der Verwandlungsgeschichte des Kyparissos, welche durch Servius[6] erhalten ist: der schöne Jüngling, von der Liebe Apollon's oder nach Andern Zephyr's verfolgt, flieht, um seine Keuschheit zu wahren, von Kreta (der seit alten Zeiten von den Phöniciern colonisirten Insel) nach Syrien an den Orontes zum Berge Kasios (der Verehrungsstätte des syrischen Zeus Kasios[7]) und wird daselbst in eine Cypresse verwandelt. Dass solche Erzählungen von Verwandlungen in Bäume dem semitischen Geiste nicht fremd sind, zeigt doch wohl noch die talmudische Legende von der Umschliessung des verfolgten Propheten Jesaja durch eine Ceder[8].

---

1) Der Schauplatz dieses Mythos, Byblos, zeigt, dass hier des Plutarch Osiris als Adonis zu verstehen ist. Beide wurden vielfach verwechselt und verschmolzen; vgl. Studien I, S. 302.

2) Vgl. die durchaus nach dem Typus der Isis dargestellte Baalat von Gebal auf der Weihetafel des Königs Jechawmelek, s. die Abbildung bei de Vogüé, *La stèle de Yehawmelek*, Paris 1875 und bei Euting, ZDMG. Bd. XXX.

3) Was Julius Firmicus (unmittelbar nach jener oben S. 205 angeführten Stelle über die Pinie des Attes) von Osiris erzählt, möchte sich vielmehr auf Adonisfeiern beziehen (c. 27, S. 39 *ed.* Bursian): *In Isiacis sacris de pinea arbore caeditur truncus; huius trunci media pars subtiliter excavatur: illic de segminibus factum idolum Osiridis sepelitur.*

4) S. oben S. 203 ff. 5) S. oben S. 198 ff. 207.

6) *Ad Aeneid.* III, 680. 7) S. unten III: »Höhen«. 1, *b*.

8) S. darüber Gesenius, Commentar über den Jesaja 1821 Bd. I, S. 10 ff.

Zu Korinth, dessen Cultus voll phönicischer Elemente war[1], stand nach Pausanias[2] noch zu seiner Zeit eine Fichte (πίτυς) bei einem Altar des Melikertes (Melḳart[3]), wo dieser von einem Delphin ans Land getragen worden; ebenso sollte an Palämon-Melikertes erinnern der Kranz aus Fichtenzweigen, welcher dem Sieger in den isthmischen Spielen gereicht wurde[4]. Die heilige Fichte (Pinie), der wir im Kybelecultus begegneten, spielt auch sonst zu Korinth eine Rolle. Vor dem Tempel des Poseidon daselbst stand nach Pausanias eine Reihe von Fichten (πιτύων δένδρα)[5], und nach demselben Gewährsmann hielt das Bild des Asklepios in der einen Hand πίτυος καρπὸν τῆς ἡμέρου[6].

Nicht wahrscheinlich kann ich es finden, dass der syrische Gottesname Rimmon[7] auf Heiligkeit des Granatapfelbaumes in dem Cultus des Gottes verweise[8]. Nach Analogie der gebräuchlichsten semitischen Gottesnamen liegt die Ableitung von dem Stamm רמם = רום oder auch die Umänderung der Punctation in רַמּוֹן[9] zu nahe, als dass sie abzuweisen wäre[10]. Von irgendwelchen Be-

1) S. oben S. 201 Anmerk. 6. 2) L. II, 1, 3. 3) S. oben S. 174.
4) Pausanias VIII, 48, 2. 5) L. II, 1, 7.

6) L. II, 10, 3. — Die von Movers, Phönizier Bd. I, S. 582 angeführten Stellen für heilige Haine des Herakles Gaditanos (Melḳart) bei Silius Italicus handeln nicht von diesem Gott, sondern von Jupiter Ammon. — In dem Zweige, welchen Elagabal, wo er auf Münzen opfernd dargestellt ist, in der Hand trägt, vermag ich bei der Kleinheit des Bildes einen Cypressenzweig nicht mit J. H. Mordtmann (ZDMG. XXXI, S. 95) zu erkennen, s. die Abbildung bei Cohen, *Description historique des monnaies frappées sous l'empire Romain* Bd. III, Paris 1860, Taf. XV n. 36.

7) II Kön. 5, 18; vgl. Studien I, S. 305 ff.

8) So Movers u. A., s. Studien I, S. 306; auch Hehn S. 206.

9) Vgl. die verschiedenen Schreibweisen in LXX, s. Stud. I, S. 305. Die Deutung des assyrischen *Ramman* »Donnerer« (a. a. O. S. 306 f.) ist unsicher. Für die Bedeutung ‚der Hohe' sprechen die ebend. S. 307 f. angeführten Aussagen bei Hesychios und Stephanos von Byzanz. Dass eine Erzählung den Ῥαμάνθας als Gewittergott charakterisirt, kann für die Etymologie nicht unbedingt entscheidend sein. Auch der »Hohe« oder Himmlische konnte angesehen werden als Gewittergott.

10) Die Ableitung von רמם = רום auch bei Paul Boetticher, *Rudimenta mythologiae Semiticae* S. 16; ebenso erklärt Friedr. Delitzsch (in Geo. Smith's

ziehungen dieses Gottes zum Granatapfelbaum ist nichts bekannt, und die Geschichte des aus dem Phallus des Agdistis erwachsenen Granatapfelbaumes kann nicht unbedingt als Analogie geltend gemacht werden, da hier die Gottheit doch nicht den Namen ihres Baumes trägt und der semitische Ursprung dieses Mythos nur eine durch die Anklänge an den Adonismythos allerdings recht wahrscheinlich gemachte Vermuthung ist. Aber auch den semitischen Ursprung zugegeben, so ist doch der Zwitter Agdistis deutlich nur eine andere (spätere) Form für die ebenso genannte, Alles aus sich erzeugende Göttermutter[1], und seine Entmannung ist nachgebildet derjenigen der Priester der Göttin; diese Gestalt ist also wenig geeignet, um zur Erläuterung des offenbar männlich vorgestellten syrischen Gottes zu dienen. — Dass aber der Granatapfel Symbol auch männlicher Gottheiten war, ist zuzugeben: auf einem neupunischen Votivdenkmal für den Baal Chammân[2] läuft der eine Arm des unförmlichen Baalbildes in eine Traube, der andere in einen Granatapfel aus, Bilder der auf den Sonnengott (welchen jener Name, von חַמָּה, deutlich bezeichnet) zurückgeführten Fruchtbarkeit.

---

h) Eine Erinnerung an altheidnische Heiligkeit der Bäume mag sich erhalten haben in der talmudischen Anschauung von bestimmten Bäumen als Aufenthaltsort der Dämonen; hier, wie in der ebenfalls talmudischen Darstellung der Flüsse und Teiche als Dämonenwohnung mögen die Dämonen Umwandlungen heidnischer (babylonischer oder syro-phönicischer?) Gottheiten sein, welche unter Bäumen und an Quellen ihren Aufenthalt hatten: doch kann auch lediglich der Gedanke an schädliche Einwirkungen

---

Chaldäischer Genesis S. 269 f.) auch den assyrischen Gottesnamen *Ramanu* oder *Rammanu*.

1) S. oben S. 204 f.

2) *Neopun.* X nach Schröder's Zählung (*Numid.* IV bei Gesenius), s. die Abbildung bei Gesenius, *Monumenta* Taf. 23.

gewisser Bäume wie an die Gefährlichkeit der Gewässer zu dieser hagadischen Darstellung den Anlass gegeben haben[1].

Noch Nerses Klajensis im 12. Jahrh. n. Chr. erwähnt, dass die »Sonnensöhne« zu Samosata am oberen Euphrat, ehe sie damals zum Christenthum übertraten, einen Baum (Pappel) verehrten — worin ein Rest alten mesopotamischen Heidenthums zu erkennen sein mag; doch ist zu beachten, dass Nerses diese Sonnensöhne als Armenier bezeichnet[2]. — Sicherer dürfen wir als einen Rest altsemitischer Heiligkeit von Bäumen ansehen die Verwerthung gewisser Baumfrüchte und Baumzweige im Cultus der Ṣabier, jener letzten Vertreter mesopotamischen Heidenthums[3]. Diese Zweige und Früchte entsprechen zum Theil den Bäumen, welchen bei Phöniciern und Hebräern Heiligkeit zuerkannt wurde. Aus dem Fihrist el-'Ulûm des En-Nedîm (geschrieben oder doch angefangen 987 n. Chr.) erfahren wir, dass die Ṣabier in kochendes Wasser, womit sie sich zu Ehren des Schemâl, des Hauptes der Genien, wuschen, neben Wachs, Oliven, Zuckerrohr und Schithareg (?) auch Tamariskenzweige und Pinienzapfen warfen[4]. Nach demselben Gewährsmann schlugen die Ṣabier am Feste der Balthi (بلثى) ein Zelt auf und umhängten es »mit verschiedenen »Baumfrüchten, wohlriechenden Kräutern, trockenen rothen Rosen, »Citronen, kleinen wohlriechenden Melonen und andern trockenen »und frischen Früchten«[5]. An einem andern Feste, berichtet En-Nedîm, hielt der Priester einen Tamariskenzweig in der Hand und schlug damit die Vorübergehenden[6]; Fackeln aus Pinienzweigen

1) S. darüber Grünbaum, »Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada« in ZDMG. XXXI, S. 253 ff.

2) Bei Chwolson, Ssabier Bd. I, S. 293.

3) Die folgenden Notizen über die Ṣabier entnehme ich sämmtlich dem schon mehrfach citirten Werke Chwolson's (Bd. II), woselbst in den Anmerkungen zu den angeführten Stellen Ausführlicheres nachzusehen. Die Uebertragung der Baumnamen ist wohl auch hier nicht überall ganz gesichert.

4) A. a. O. S. 29. Der Tamariske werden wir als Cultusbaum auf alttestamentlichem Gebiet begegnen (s. unten 4).

5) Ebend. S. 33. Vgl. in der Mischna die Erwähnung von Behängung der Götzenbilder mit Rosen, Myrten und Früchten ebend. S. 239. 6) Ebend. S. 34.

wurden an einem dritten Feste zu Ehren der Götter und Göttinnen verbrannt[1]. Nach Dimeschkî (gest. 1327 n. Chr.) erschienen die Ṣabier vor dem Bilde des Saturn mit Oelzweigen und behangen mit Ketten aus Oliven[2], vor dem Bilde des Jupiter mit Cypressenzweigen und behangen mit Ketten aus Cypressennüssen[3], vor dem der Venus mit irgendwelchen Zweigen[4].

Ein Ueberbleibsel von phönicischem Cultus mag auch zu erkennen sein in der noch jetzt geübten Verehrung eines alten Baumes (einer *acacia albida*) bei Ṣaida, an dessen Stamm man häufig zur Abendzeit eine Lampe aufhängt; seine langen Dornen sind bedeckt mit Flitter und Lumpen[5]. In Damask pilgern die Frauen zu einem an einer Strassenecke stehenden alten Oelbaum, in der Hoffnung, dort betend mit Nachkommenschaft gesegnet zu werden[6].

---

i) Es ist immerhin auffallend, dass sich ziemlich zahlreiche Hinweisungen finden auf die Darstellung der phönicischen Göttinnen in Bäumen, während die Spuren von heiligen Bäumen und Hainen der männlichen Gottheiten spärlich sind. Es ist damit zusammenzuhalten der Umstand, dass im Alten Testament die Säulen der kanaanitischen Göttin, die Ascheren, deutlich als aus Holz gefertigt bezeichnet werden[7], während dagegen ebendort die Säulen des Baal als steinerne gedacht zu sein scheinen[8]. Darin

1) Ebend. S. 35. Ueber auch anderwärts vorkommende Cultussitte des Verbrennens von Fackeln aus Fichten oder Pinien s. ebend. S. 343 ff.

2) Ebend. S. 384. 3) Ebend. S. 386 f.

4) Ebend. S. 393; vgl. noch S. 194 ff.

5) Renan, *Mission de Phénicie* S. 400; vgl. S. 864ᵃ. Socin, Palästina S. 103 berichtet von manchen für heilig gehaltenen Bäumen in Syrien, an welchen man Tuchläppchen aufzuhängen pflege.

6) S. Dozy, Israeliten zu Mekka S. 19.

7) Es ist die Rede vom Zerbrechen und Verbrennen der Ascheren, s. mein. Artikel »Astarte« a. a. O. S. 723.

8) Die für die Baalsäulen übliche Bezeichnung מַצֵּבָה wird wenigstens anderwärts von einem steinernen Cippus gebraucht, z. B. Gen. 28, 18; eigentlich bedeutet das Wort überhaupt ein ‚Aufgerichtetes', und מַצֶּבֶת steht Jes. 6, 13 vom Baumstumpf. II Kön. 10, 26 ist die Rede von Verbrennung der Maṣṣebot, v. 27

mag zu erkennen sein eine Hinweisung darauf, dass die hölzerne Säule der Astarte (oder Aschera) an die Stelle des ursprünglich ihr heiligen Baumes trat, und wenn Deut. 16, 21 vom »pflanzen« einer Aschera »aus irgendwelchem Holze« (אֲשֵׁרָה כָּל־עֵץ) die Rede ist, so klingt dies so, als habe man sich unter der Aschera wirklich einen Baum vorzustellen, einen abgehauenen Stamm, etwa mit den noch daran befindlichen grünen Aesten, neben dem Altar in die Erde gegraben, nach Art der gefällten Kybele-Pinie[1]. Es ist also sachlich nicht so ganz unrichtig, wenn Luther nach dem Vorgang der LXX (ἄλσος) und der Vulgata (*lucus*) אֲשֵׁרָה mit »Hain« übersetzt; nur zeigt allerdings die Erwähnung von Ascheren »unter grünen Bäumen«[2], dass häufig jene Bilder eine kahle Holzsäule waren, welche nicht mehr als Baum gelten konnte; an andern Stellen bezeichnet *Aschera* die Göttin selbst, und das Wort bezeichnet sonach nicht die ,gerade' Holzsäule, sondern ist zunächst Gottheitsname, wohl die ,Glückliche' bedeutend[3]. — In der Mischna wird vorausgesetzt, dass an einer Aschera sich belaubte Zweige finden, in dem Verbote nämlich, beim Laubhüttenfest einen Lulab, d. i. ein Bündel von Palmzweigen, Myrten, Bachweiden und Citronen, zu tragen, welcher gestohlen, dürre oder von einer Aschera genommen (של אשרה) sei[4].

Vielleicht wurde wirklich ursprünglich ausschliesslich die Fruchtbarkeit spendende Mondgöttin in einem Baume verehrt, dagegen der Himmels- oder Sonnengott in einem aufgerichteten Steine, dem Bilde der Berge und Felsspitzen, wo man dem in der Höhe wohnenden nahe zu kommen suchte. Wenn im Alten Testamente für die Stätten des Götzendienstes ständige Bezeichnung ist: »auf den hohen Hügeln und unter den grünen Bäumen«, so finden wir

---

von Zertrümmerung der מַצְּבַת הַבַּעַל, diese war also von Stein und jenes waren Nebensäulen.

1) Vgl. Schlottmann, Artikel »Astarte« in Riehm's Handwörterbuch S. 112.

2) I Kön. 14, 23. II Kön. 17, 10.

3) Vgl. *Jahve et Moloch* S. 24 f. und m. Artikel »Astarte« S. 723.

4) *Sukka* III, 1. 2. 3. 5. Vgl. über die von Maimonides zu den Ascherot gerechnete Malvenstaude: Chwolson, Ssabier Bd. II, S. 459.

hier noch jene vielleicht ursprünglich auf die männliche und die weibliche Gottheit vertheilten Symbole neben einander. Bei den Arabern scheint sich der Baum allein als Zeichen weiblicher Gottheiten nachweisen zu lassen. — Später wurden bei den Phöniciern die beiden Gottheitszeichen nicht mehr bestimmt auseinandergehalten: wie für den männlichen Gott der Baum, so kommt für die weibliche Gottheit der konische Stein als Zeichen vor, so zu Paphos für die Aphrodite. Doch kann der Meteorstein, als von den Gestirngottheiten überhaupt entsendet, der Mondgöttin so gut wie dem Sonnengott heilig gewesen sein.

Heilige Bäume kommen, ausser für die weibliche Gottheit, fast nur für den jugendlichen von jener geliebten Gott (Adonis, vgl. Attes) vor, welcher in dieser jugendlichen Gestalt anscheinend eine spätere Umbildung ist des älteren Gemahls der Göttin; jener ist dem Erdleben näher stehend als der in unnahbarer Ferne thronende Himmels- und Sonnengott Baal-Kronos, indem er Züge der weiblichen Gottheit in sich aufgenommen hat; er gilt darum in den Erzählungen der Griechen und Römer zum Theil als ihr Sohn. — Auch abgesehen von den Bäumen wurde, wie es scheint, Astarte ebenso wie Adonis zu dem Pflanzenleben überhaupt in Beziehung gesetzt: die Blumen in Scherben, welche die Griechen »Adonisgärten« nannten, sind doch wohl Nachahmung einer Sitte jener Länder, wo der Adonisdienst seine Heimath hatte: der griechischen Aphrodite waren vor andern Göttinnen vielerlei Pflanzen heilig, so die Rose und der Mohn [1].

Jedesfalls aber, wie es sich mit der Angehörigkeit der heiligen Bäume speciell an die weibliche Gottheit verhalten möge — besondere, von den Gestirngöttern verschiedene Göttergestalten sind in dem Baumcultus nicht zu erkennen: Baaltis und Atargatis wie

---

1) Vgl. Chwolson Bd. II, S. 239 f. Die Rose scheint aber nicht (wie P. Scholz a. a. O. S. 295 f.) annimmt, aus dem Cultus der Astarte in den der Aphrodite übergegangen zu sein; die Blume kam wohl nicht aus Phönicien, sondern aus Persien zu den Griechen. Noch im Alten Testament wird sie nicht erwähnt, dagegen in den alttestamentlichen Apokryphen, während die Griechen sie schon weit früher kannten. s. Hehn S. 214 ff.

das phönicische Original der Aphrodite, Gestalten, welche sonst als Gemahlinnen des Sonnengottes, zum Theil deutlich als Göttinnen des Mondes oder auch des Venusplaneten erscheinen — das sind die in den heiligen Bäumen verehrten. Adonis und Melikertes, welchen wir ebenfalls Bäume geweiht fanden, sind unverkennbar ursprünglich Sonnengötter. Also ein tellurisches Element des phönicischen Pantheons vermögen wir auch hier neben dem siderischen nicht zu erkennen, und nur als Offenbarung der vom Himmel herniedersteigenden göttlichen Lebenskraft scheinen die grünen Bäume heilig gewesen zu sein.

3. Heilige Bäume bei den Arabern[1].

Nur spärliche Zeugnisse für cultische Bedeutung der Bäume bei den vorislamischen Arabern besitzen wir; die wenigen deutlicheren weisen alle die verehrten Bäume dem Cultus einer weiblichen Gottheit zu. Anderweitig aber sind die arabischen Gottheiten überhaupt als Gestirngottheiten charakterisirt, so dass also die arabischen Angaben mit unsern übrigen Ergebnissen durchaus übereinstimmen.

In der Stadt Naǵrân wurde vor Einführung des Christenthums eine grosse Palme angebetet; an ihrem jährlichen Feste behängte man sie mit Kleidern und Schmucksachen[2]. — Nach dem Verfasser des *Marâṣid al-iṭṭilâ'* und nach Jâḳût stand nicht weit von Mekka ein grosser grüner Baum, genannt *Ḏât anwâṭ* (ذات انواط), zu welchem die heidnischen Araber jedes Jahr kamen, ihn zu verehren; sie hingen an ihm ihre Waffen auf und schlachteten bei

1) Zu dem von Osiander und Krehl (s. oben S. 184 Anmerk. 1) gesammelten Material habe ich aus arabischen Schriftstellern nichts neues hinzuzufügen und beschränke mich daher auf kurze Reproduction des bei ihnen detaillirter zu Findenden. 2) Osiander S. 481.

ihm Opferthiere[1]. — Sehr verbreitet war bei vielen arabischen Stämmen der Dienst der Göttin al-'Uzzá (العزى) ‚die Starke'; die Quellen berichten übereinstimmend, dass sie in einem Baume verehrt wurde. Dieser wird als eine Palme oder auch als ein Samura-Baum (eine Akazienart) bezeichnet. Ihr Samura-Baum hatte nach Jâḳût bei den Banû Ghaṭafân in einem Tempel gestanden, welchen der Prophet mit dem Baume zerstören liess. Nach Andern wurde al-'Uzzá nicht in Einem Baume, sondern in drei nebeneinander stehenden Samura-Bäumen verehrt[2]. Die Göttin al-'Uzzá scheint, identisch mit Ilâhat, Mondgöttin gewesen zu sein[3]. Es stimmt dann die arabische Sitte, ihr Bäume zu heiligen, ganz überein mit den der phönicischen Mondgöttin Astarte heiligen Bäumen.

Bei dem heiligen Brunnen Zamzam zu Mekka soll früher ein mit der Hagar-Sage in Verbindung gebrachter heiliger Baum gestanden haben[4]. — Es mag auch noch verglichen werden was Diodorus Siculus[5] von einem heiligen Palmenhain mit einem Altar auf einer Oase an der arabischen Küste erzählt, bei dem Ποσείδειον gelegen und an das Gebiet der Maraniten und Garindaneer anstossend. Es muss damit ein Punkt auf der Südspitze der Sinai-Halbinsel gemeint sein[6].

---

1) Osiander S. 481, Krehl S. 73 f. — Das andere Referat bei Jâḳût, wonach dieser Baum benutzt worden sei zum Aufhängen von Mänteln der nach der Ka'ba Pilgernden, erklärt Krehl S. 74 mit Recht für spätere Auslegung; s. ebendas. über das Aufhängen von Waffen an heiligen Bäumen als auch bei andern Völkern vorkommende Sitte.

2) Osiander S. 485 ff., Krehl S. 74 ff. — Osiander macht noch S. 486 f. darauf aufmerksam, dass *Samura* (سَمُرَة) öfters als Eigenname vorkomme, was doch wohl auch auf Heiligkeit dieses Baumes verweise.

3) Osiander S. 487 ff., Krehl S. 80. 4) Dozy a. a. O. S. 93.

5) I. III, 42 f. 6) Vgl. Knobel zu Exod. 2, 15.

4. Heilige Bäume bei den Hebräern.

Uebereinstimmend mit jener cultischen Bedeutung gewisser Bäume bei den heidnischen Semiten finden wir auch im Alten Testament noch die Erinnerung, dass einstmals den Hebräern allgemein gewisse Bäume Zeichen der Gottheit oder doch Zubehör einer gottgeweihten Stätte waren; in späteren Zeiten beschränkte sich die Cultusübung unter Bäumen auf die abgöttischen Israeliten. Aber noch das jehovistische Buch des Pentateuchs (d. h. die Zusammenarbeitung des sogenannten zweiten Elohisten und des Jahwisten) trägt kein Bedenken, von den Erzvätern die Anpflanzung heiliger Bäume und von dem Gott der Erzväter seine Offenbarung an Baumplätzen zu berichten, woraus ohne Zweifel hervorgeht, dass noch zur Zeit der Erzähler — also in der mittleren Königszeit — an dem Cultus unter Bäumen von den eifrigsten Vertretern des Jahwedienstes kein Anstoss genommen wurde. Welche specielle Bedeutung das Symbol des gottesdienstlichen Baumes für die alten Hebräer hatte, lässt sich aus jenen Erzählungen nicht entnehmen; sie wird aber keine andere gewesen sein als bei den übrigen Semiten: ein Zeichen der von der Gottheit gespendeten Fruchtbarkeit. Wenn bei dem jahwistischen Erzähler Jahwe sich dem Mose auf dem Berge Horeb offenbart, erscheinend in einem brennenden Busch (Ex. 3, 2), so sind hier die beiden Bestandtheile der geschauten Umgebung Jahwe's in ihrer gegensätzlichen Bedeutung unverkennbar: die Feuerflamme ein Bild der unnahbaren Erhabenheit der Gottheit, der Busch ein Bild der von ihr in die Erde ausströmenden lebenwirkenden Kraft; beides kann neben einander bestehen: »der Busch ward nicht verzehrt« — das Feuer ist hier also nicht Bild einer von Gott ausgehenden vernichtenden Wirkung. Dass der Busch ein Dornbusch (סְנֶה), hat wohl keine besondere Bedeutung; gerade solche mochte man am Berge Horeb häufig finden[1].

1) Vgl. zu der Verbindung von Baum und Feuer: Gust. Baur, Geschichte

Die Angaben der Genesis über die den Erzvätern heiligen Bäume sind folgende. Unter der Terebinthe (אֵלוֹן) Môre's zu Sichem offenbart sich Jahwe dem Abraham, und dieser baut daselbst einen Altar (12, 6 f.). Wenn hier die Bezeichnung מוֹרֶה appellativisch, nicht als Name des Eigenthümers (wie in: »Terebinthen Mamre's«), zu verstehen ist: ‚Lehrer'[1], so ist damit gewiss der Prophet oder Priester gemeint (wie Jes. 30, 20), und »Prophetenterebinthe« hiess dann der Baum ohne Zweifel von seiner religiösen Bedeutung, weil dort als an heiliger Stätte Seher ihre Cultusübungen trieben und ihre Wahrsagungen verkündeten. Die cultische Auszeichnung dieses Baumes geht auch daraus hervor, dass Jakob unter der Terebinthe (אֵלָה) zu Sichem (jedesfalls wieder die Môre-Terebinthe) die Götzenbilder vergraben haben soll (35, 4). — Ferner erbaut Abraham unter den Terebinthen (אֵלוֹנִים) Mamre's zu Hebron einen Altar (13, 18), in dessen Nähe er seine Zelte aufschlägt (14, 13); unter eben diesen Bäumen offenbart sich ihm Jahwe in der Gestalt der drei Männer (18, 1). Von Terebinthen (im Plural) ist hier wahrscheinlich nach tendentiöser Beseitigung der Einzahl die Rede, weil man dem Baume »den Charakter singularer Heiligkeit« nehmen wollte. Es geht dies weniger aus dem auch jetzt verständlichen Singular Gen. 18, 4 (הָעֵץ) als aus der ständigen singularischen Uebersetzung der LXX (δρῦς) hervor[2]. Zu Beerseba pflanzt Abraham eine Tamariske (אֶשֶׁל)

---

der alttestamentlichen Weissagung Bd. I, 1861 S. 131 und dagegen *Jahve et Moloch* S. 80 Anmerk. 3. Zu der seltsamen Vorstellung vom feurigen Dornbusch bietet eine scheinbare Parallele der Dornbusch (אָטָד) in Abimelech's Parabel, von welchem Feuer ausgeht und die Cedern des Libanon verzehrt (Richt. 9, 15); allein hier ist einfach der Vorgang aus dem Waldesleben berichtet: das in der dürren Zeit leicht in Brand gerathende Dorngestrüpp des Libanonwaldes tastet mit seinem Feuer selbst die hohen Cedern an. In diesen beiden Fällen — wie man gewollt hat — nach indischen Analogieen die buschartig sich aufbauende Wolke zu erkennen, aus welcher das Feuer des Blitzes hervorzüngelt, ist willkürliches Mythologisiren. — Die Benennung Jahwe's als »Dornbuschbewohnender« (שֹׁכְנִי סְנֶה) Deut. 33, 16 ist nichts als eine Rückweisung auf jene Erzählung des Exodus.

1) So Knobel, Dillmann.

2) Wellhausen in Bleek's Einleitung, 4. Aufl. S. 643. Richtig hat Wellhausen auch bemerkt, dass ebenso der Plur. Deut. 11, 30 zu verstehen sei. Bis

und ruft daselbst den Namen Jahwe's an (21, 33). Später errichtet Isaak zu Beerseba einen Altar und ruft auch seinerseits daselbst den Namen Jahwe's an (26, 25); ebendort bringt Jakob Opfer dar dem Gott seines Vaters Isaak (46, 1). Eben diese Stätten, wo nach der Genesis heilige Bäume standen, kommen noch in späterer Zeit als Cultusstätten, als Höhenorte vor. — Auch darin wird ein Zeichen zu erkennen sein von der Heiligkeit gewisser Bäume, dass man unter ihren Zweigen die Grabesstätte suchte: Rebekka's Amme Debora wird bestattet unter einer Eiche bei Bethel, welche man אַלּוֹן בָּכוּת ‚Trauer-Eiche' nannte (35, 8)[1].

Auch noch aus der Zeit der Einwanderung in Kanaan berichtet das jehovistische Buch von einem Baum an gottesdienstlicher Stätte: unter einer Eiche (אַלָּה) bei Sichem (vielleicht Eins mit der Môre-Therebinthe bei Sichem[2]) auf dem Heiligthum Jahwe's (d. h. auf dem Jahwe geweihten Platz unter dem Baume) errichtet Josua nach feierlicher Erneuerung des Bundes einen grossen Stein zum Gedenkzeichen (Jos. 24, 26).

Noch in späteren Zeiten begegnen wir Bäumen an Orten, welche anscheinend für heilig galten, auch bei Jahwe-Verehrern. Unter einer Terebinthe (אֵלָה) bei Ophra erscheint der Engel Jahwe's dem Gideon (Richt. 6, 11. 19), und daselbst baut dieser dann dem Jahwe einen Altar (v. 24). Wenn die Sichemiten den Abimelech zum König ausrufen unter der Denkmalsterebinthe (אֵלוֹן מֻצָּב) bei Sichem (Richt. 9, 6), so hängt dies gewiss zusammen mit einer religiösen Bedeutung dieses Baumes, auf welcheauch

auf Kaiser Constantin soll »Abraham's Eiche« (δρῦς) zu Hebron von Heiden, Juden und Christen verehrt worden sein; Constantin war bemüht, diesen ethnischen Brauch zu beseitigen, s. Sozomenus, *Hist. eccles.* II, 4; Weiteres bei Reland, *Palaestina* 1. Ausg. 1714 S. 711—715. Als Abrahamseiche wird jetzt ein sehr alter Ilex gezeigt; s. die Abbildung desselben in Riehm's Handwörterbuch zu »Eiche«.

1) Ewald, Geschichte des Volkes Israel Bd. III, 3. Aufl. 1866 S. 31 hält für identisch mit der Eiche Debora's den Baum אֵלוֹן תָּבוֹר I Sam. 10, 3., worin *Tabor* »nur mundartig von Debora verschieden« sei (?).

2) Ueber die Verwechselung von Eiche und Terebinthe s. oben S. 185 Anmerk. 1.

sein Name verweist: der Baum hatte seinen Namen gewiss von jenem nach der Sage durch Josua aufgerichteten Denksteine (Jos. 24, 26) und mag dann weiter noch identisch sein mit dem Baum »Môre's«. Die Sichemiten waren jedoch nicht Verehrer Jahwe's, sondern des Baal Berit. — Auch dass unter »der Palme Debora's« zwischen Rama und Bethel die Prophetin Debora ihren Sitz gehabt haben soll, Recht sprechend über Israel (Richt. 4, 5), darf für die Vorstellung von der Bedeutsamkeit gewisser Bäume angeführt werden, wenngleich wahrscheinlich die Richterin Debora willkürlich mit dem anderweitig bekannten Baum »der Debora« (Gen. 35, 8) combinirt worden ist[1]. Dagegen mögen in der That unter gewissen andern Bäumen als heiligen die Stätten des Rechtsprechens gewesen sein. Vom König Saul wird wiederholt erwähnt das (richterliche?) »Sitzen« unter einem Baum: unter »dem« (d. i. dem bekannten) Granatbaum bei Gibea (I Sam. 14, 2) und unter der Tamariske bei Gibea (I Sam. 22, 6); im letzteren Fall ist der König, den Spiess als Scepter in der Hand haltend und von allen seinen Knechten umgeben, deutlich entweder als einer Gerichtshandlung oder als einem Reichsrathe vorsitzend zu denken: die Tamariske stand »auf der Höhe« (בָּרָמָה), vielleicht der I Sam. 10, 13 erwähnten Bâma, d. i. Cultushöhe, nach welcher der Ort auch genannt wurde »Gibea Elohim's« (I Sam. 10, 5); es muss dies zu Saul's Zeit ein Mittelpunkt des Jahwedienstes gewesen sein. — Die Bewohner von Jabesch bestatten die Gebeine Saul's und seiner Söhne unter der Tamariske ihrer Stadt (I Sam. 31, 13) wohl als an ehrwürdiger Stätte (I Chron. 10, 12 ist dafür eine Terebinthe, אֵלָה, genannt).

Die Hebräer übten ferner in älteren Zeiten das Wahrsagen aus dem Flistern der Baumwipfel, worin sie die Stimme der aus dem Baume redend gedachten Gottheit zu vernehmen glaubten. So wird eine »Terebinthe der Wahrsager« (אֵלוֹן מְעוֹנְנִים) in der Nähe von Sichem genannt (Richt. 9, 37)[2]. Aus dem Wispern

---

1) Vgl. Wellhausen in Bleek's Einleitung S. 188.

2) Ob auch dieser Baum identisch mit der »Lehrer-Terebinthe«? Der ähnliche

der Bekâ-Bäume entnahm David ein Orakel (II Sam. 5, 24. I Chron. 14, 15): der Laut des »Einherziehens« in den Baumwipfeln ist ihm ein Zeichen, dass Jahwe ausgezogen ist zum Kampfe[1]. — Aus dem Vorhandensein von Orakelbäumen erklärt sich die Vorstellung des Baumes der Erkenntniss des Guten und Bösen im Paradiese (Gen. 2, 9), der somit keiner Herleitung aus einem fremden Vorstellungskreise bedarf[2].

Ortsbezeichnung ist אֵלוֹן ‚Terebinthe' (oder ‚Terebinthenhain'?) Jos. 19, 33. Richt. 4, 11. Da dieser *Elôn* nicht weit von Ḳedesch lag, einer durch den Namen deutlich als Cultusort bezeichneten Stätte, so mag auch der Baum (oder Hain) religiöse Bedeutung gehabt haben.

Man hat gemeint, auch der Jerusalemische Tempel habe einen heiligen Hain gehabt[3], wie jetzt Cypressen auf dem Haram stehen; allein aus Ps. 52, 10., wo das Gedeihen des Gerechten mit dem Grünen eines Oelbaumes im Hause Gottes verglichen wird, und aus Ps. 92, 14., wo von den Gerechten gesagt wird: »die gepflanzt sind im Hause Jahwe's sprossen in den Vorhöfen unseres Gottes«, geht dies nicht nothwendig hervor: Bild und Sache sind hier, wie die zweite Stelle zeigt, vermischt; der Gerechte zieht seine Kraft aus dem Weilen im Gotteshause, d. i. aus der Gemeinschaft mit Gott, und gleicht in Folge dessen einem grünen Baume[4].

Name spricht dafür; denn die Propheten der ältesten Zeit werden von den Wahrsagern nicht unterschieden worden sein.

1) So Thenius z. d. St. Etwas anders Ewald, Geschichte Bd. III, S. 200; Lehre der Bibel von Gott Bd. I, 1871 S. 234. Schwerlich ist es richtig, wenn Ewald צְעָדָה nicht vom ‚Einherschreiten' Gottes, sondern vom Rauschen der Bäume versteht, als Bezeichnung eines »schweraufsteigenden, wie keuchenden, aus geheimnissvoller Tiefe erschallenden Lautes«; das Verb. צָעַד bedeutet ‚einherschreiten'; צַעַד und מִצְעָד ‚Schritt'; צְעָדָה, sonst nur im Plur. vorkommend, die an den Füssen befestigte Kette: ‚Schrittkette'. Das συγκλεισμοῦ (συγκλισμοῦ) der LXX in II Sam. 5, 24 ist nicht mit Ewald nach I Chron. 14, 15 in συσσεισμοῦ (»eine Ahnung des Richtigen«) umzuändern, sondern ist sinnlose Uebersetzung nach Analogie von צעדות ‚Ketten'.

2) Vgl. über den andern Paradiesesbaum oben S. 187.

3) So Ewald, Geschichte Bd. III, S. 334; Alterthümer, 3. Aufl. 1866 S. 439; Dichter des alten Bundes Bd. I, 2 (3. Aufl. 1866) S. 175.

4) S. Hupfeld zu Ps. 52, 10; gar nichts ist aus Sach. 1, 8 zu entnehmen,

Mehr und mehr wurde der Cultus unter Bäumen von den Propheten und Priestern Jahwe's verpönt, weil auch die Abgöttischen nach kanaanitischer Art ihren Dienst an diesen Stätten übten und somit hier israelitisches und heidnisches Wesen sich leicht vermengen konnten. Noch der Prophet Micha (7, 14) scheut sich nicht, wohl mit Bezug auf die alte Heiligkeit eines Bergwaldes, Jahwe zu nennen »den einsam im Walde mitten auf dem Karmel Wohnenden«[1], und bei Hosea (14, 9) spricht Jahwe: »Ich bin wie eine grünende Cypresse«. — Während das jehovistische Buch in seinen beiden Bestandtheilen unbefangen von den gottesdienstliche Orte bezeichnenden Bäumen der Patriarchen berichtet, erwähnt die priesterliche Gesetzesschrift (sogenannter erster Elohist) solche niemals, wie sie überhaupt des Opferns der Patriarchen nicht gedenkt, offenbar mit der Tendenz, dem Cultus an verschiedenen Orten, welchen sie im Interesse des Opferdienstes zu Jerusalem verpönt, nicht etwa durch solche Erinnerungen an die Vorzeit eine Stütze zu bieten. Daraus für sich allein geht noch nicht unbedingt jüngeres Alter des elohistischen Buches hervor, da sich in den Kreisen des Jerusalemischen Priesterthums früher als in den prophetischen (aus welchen man vielfach das jehovistische Buch hervorgegangen denkt) oder auch früher als bei den Priestern ausserhalb Jerusalems das Bestreben geltend machen konnte, einen einzigen Cultusort als legalen zur Geltung zu bringen; aber dieser Umstand, der späteren Entstehungszeit des elohistischen Buches günstig, ist bei seiner Altersbestimmung immerhin zu beachten.

---

wo der Myrtenhain, in welchem der Engel Jahwe's sich aufhält, nicht Bild des Tempels ist (Ewald, Die Propheten Bd. III, 2. Aufl. 1868 S. 193), sondern einen wonnigen Ort bezeichnet. — Hekatäus (bei Josephus, *C. Apion.* I, 22) stellt das Vorhandensein eines heiligen Hains bei dem nachexilischen Tempel ausdrücklich in Abrede.

1) Der Karmel war altheilige Cultusstätte, s. unten S. 234 f. Jene Bezeichnung »wohnend einsam . . .« kann nicht mit Keil (z. d. St.) u. A. auf die »Schafe des Erbes Jahwe's«, d. i. Israel, bezogen werden, da der Aufenthalt im Walde für die Heerde wenig geeignet und Israel's Wohnsitz niemals auf den Karmel beschränkt oder vorzüglich dort zu finden war, s. Hitzig z. d. St.

Bei den Späteren kommt der Gottesdienst unter den Bäumen lediglich vor als Cultusübung der Abgöttischen. Schon Hosea (4, 13) gedenkt der Eichen (אַלּוֹן), Storaxsträuche[1] und Terebinthen (אֵלָה), in deren Schatten die Abgöttischen opfern und räuchern. Jesaja (1, 29) der Terebinthen (אֵילִים), an welchen die Abgöttischen Gefallen finden. Aber diese Propheten stellen noch nicht den Gottesdienst unter Bäumen als absolut verwerflich dar. »Unter den grünen Bäumen opfern« wird erst seit dem Deuteronomiker (12, 2) und Jeremia (2. 20: 3, 6. 13: 17, 2) gleichbedeutend mit: Götzendienst treiben[2]. Desselben Ausdrucks bedienen sich in gleichem Sinne Ezechiel (6, 13: 20, 28), das Königsbuch (I. 14, 23. II, 16. 4: 17. 10). Deutero-Jesaja (57, 5) und die Chronik II, 28, 4). Der Deuteronomiker setzt c. 12, 2 diesen Cultus als allgemein-kanaanitische Sitte voraus. — Insbesondere sind die dichtbelaubten Terebinthen Stätten dieses Götzendienstes (Ez. 6, 13: אֵלָה. Jes. 57, 5: אֵלִים: vgl. oben Hos. 4, 13. Jes. 1, 29). Aus dem Holz der Ceder, des Tirza-Baumes[3] und der Eiche (אַלּוֹן) fertigte man die Götterbilder (Jes. 44, 14). Es sind also, wenn nicht ausschliesslich, so doch vornehmlich immergrüne

---

1) Jedesfalls ist dieser dem Quittenbaume verglichene, ein duftendes Harz liefernde Strauch unter לִבְנֶה zu verstehen (wofür die entsprechenden arabischen und äthiopischen Ausdrücke, s. Gesenius, *Thesaurus s. v.*; Winer's Realwörterbuch, Artikel »Storax«; Delitzsch, zu Gen. 30, 37), nicht die Weisspappel. Ueber die Verbreitung des Storax, mit dessen Harz die Phönicier Handel trieben, s. Hehn a. a. O. S. 370.

2) Schon dieser Eine Ausdruck beim Deuteronomiker wäre für sich allein genügend, die noch immer von Delitzsch vertretene Meinung zu widerlegen, das Deuteronomium sei älter als das jehovistische Buch. Das zeitliche Verhältniss ist hier viel deutlicher als für die priesterliche Gesetzesschrift, welche die Cultusbäume der Patriarchen im Interesse des einzigen Cultusortes nicht erwähnt, aber jenes allgemein verwerfende Urtheil über die Cultusbäume ausdrücklich nicht fällt. Sein Schweigen wird aber als viel nachdrücklichere Verwerfung anzusehen sein. Den Schlüssel für die Zeitbestimmung der priesterlichen Gesetzesschrift bietet m. E. dieser Umstand für sich allein so wenig als die Stellung dieses Buches zu dem berechtigten Cultusort überhaupt. Die Entscheidung kann wohl nur in seiner Schilderung des Priesterthums, zusammengehalten mit der des Deuteronomiums und des Ezechiel, gesucht werden.

3) Ilex? s. oben S. 185 Anmerk. 1.

Bäume, welche uns auch hier als dem Cultus dienend begegnen. — Daŝs auch Gärten bei den Abgöttischen beliebte Cultusstätten waren, ist zu ersehen aus Jes. 1, 29; 65, 3: 66, 17.

Wenn das jehovistische Buch, welches ohne alle Frage den Gott Israel's, von allem Irdischen gesondert, in der Himmelshöhe wohnend denkt und ihn auf die Erde nur herabsteigen lässt, um den Menschen sich zu offenbaren. von den gefeierten Gottesmännern der Vorzeit, in deren Charakterschilderungen Musterbilder israelitischer Frömmigkeit aufgestellt werden sollen, erzählt, dass sie Bäume pflanzten an den Stätten, wo sie Gottesdienst übten, so können die Erzähler damit unmöglich sagen wollen, dass einstmals die Bäume selbst den Hebräern als ein Göttliches oder als Wohnung der Gottheit galten, sondern für sie können die grünbelaubten Bäume hier nur in Betracht kommen als eine Offenbarung der von der himmlischen Gottheit in die Erde gelegten Lebenskraft. Wir haben keinerlei Anzeichen dafür, dass faktisch die gottesdienstlichen Bäume von den Hebräern jemals anders angesehen wurden. Auch was wir von heiligen Bäumen bei den heidnischen Semiten zu sammeln vermochten, hat uns nicht auf Gottheiten verwiesen, deren Leben mit dem Leben der irdischen Natur, der Pflanzenwelt zusammenfallend gedacht wurde, sondern wo das vorliegende Material irgendwelche Beurtheilung der religiösen Vorstellungen gestattete, waren es überall die Himmels- und Gestirngötter, welchen die Bäume galten. Nur als Offenbarung der Lebenskraft, welche ausgeht von der über der Erde wohnenden Gottheit oder als Symbol der Himmelsgötter scheinen überhaupt bei den Semiten irdische Naturgegenstände heilig gewesen zu sein.

III.

Heilige Höhen.

Wenn die Heilighaltung bestimmter Gewässer und Bäume auf den ersten Blick dem Charakter des allgemein-semitischen Glaubens als Religion der Erhabenheit zu widerstreiten scheint und nur insofern diese Charakterisirung berechtigt bleiben lässt, als nicht in Gewässern und Bäumen selbst ein Göttliches verehrt ward, sondern diese irdischen Naturgegenstände nur für Ausflüsse der Lebenskraft der himmlischen Götter gehalten wurden: so weist dagegen die Heilighaltung von Bergen und der Cultus auf Anhöhen, welchen wir bei den Semiten finden, direct auf die himmlische Natur ihrer Götter. Der Bergcultus ist freilich durchaus nicht specifisch semitisch und wird nur charakteristisch im Zusammenhalt mit den übrigen Cultusübungen und den religiösen Vorstellungen, welche darauf hinweisen, dass nur in der Höhe die Gottheit gesucht wurde, nicht wie bei den arischen Völkern auch in der sublunaren Welt. Neben der Verehrung irdischer Lebensmächte suchten vielfach auch diese Völker und so noch andere, den Wohnsitz der Gottheit in den Himmelshöhen: auf den am weitesten in den Himmel hineinragenden, von Wolken umzogenen Berggipfeln dachten die Arier den Himmel mit der Erde sich berührend und verlegten dorthin die Wohnung der Gottheit. So war den Indern der Meru, den Persern der Albordsch, den Griechen der Olymp ein Götterberg. Berge und Anhöhen haben viele Völker mit Vorliebe zu Opferstätten ausgesucht; ein uns allen verständliches Gefühl gab ihnen den Glauben, auf den Höhen, enthoben dem Getümmel der menschenbewohnten Ebenen, in freierem und ungestörtem Verkehre mit der Gottheit zu stehen.

Besonders zahlreiche Spuren von heiligen Bergen finden wir jedoch bei den Semiten; daneben den Cultus auf den Höhen — den *Bâmôt*, wie das Alte Testament sie nennt. Denn weil einzelne hohe Berge als Cultusstätten nicht ausreichten, wählte man zu solchen auch niedrige Hügel in der Nachbarschaft der Städte

und warf wohl auch künstliche Hügel auf, wo natürliche fehlten. Solchen Berg- und Höhendienst theilten in älterer Zeit die Israeliten mit den ihnen verwandten Völkern.

---

1. Heilige Berge bei den heidnischen Semiten[1].

a) Das Alte Testament bezeichnet den Cultus auf hohen Bergen und Hügeln (Deut. 12, 2) und auf den Höhen (Num. 33, 52) als allgemein kanaanitische Sitte. Mit Namen erfahren wir aus alttestamentlichen wie aus späteren Nachrichten von heiligen Bergen bei den Moabitern, den Phöniciern, wie auch über Kanaan hinaus bei den Syrern, den Bewohnern der Sinai-Halbinsel und den Stämmen des eigentlichen Arabiens. Ich stelle die alttestamentlichen Nachrichten als die ältesten und zuverlässigsten voraus[2].

Wenn im Moabitergebiete ein Berg Peor (פְּעוֹר Num. 23, 28) genannt wird und daneben ein Gott Baal Peor (Num. 25, 3. 5. Deut. 4, 3. Hos. 9, 10. Ps. 106, 28) oder auch einfach Peor, ohne בעל (Num. 25, 18; 31, 16. Jos. 22, 17), und noch eine moabitische Stadt Bêt Peor ‚Tempel des Peor' (Deut. 3, 29 und sonst), so zeigt dies deutlich, mag nun der Gottesname oder der Bergname das Primäre sein, dass auf dem Berge dem so benannten

1) Literatur: Gesenius, Vorrede zu Gramberg, Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments. Bd. I, Berlin 1829 S. XIV—XXI. — Movers, Die Phönizier. Bd. I, S. 667—671. — Ders., Artikel »Phönizien« a. a. O. S. 403. — De Vogüé, *Syrie centrale. Inscriptions sémitiques.* Paris 1868 S. 103—105, 120—122 (wiederholt aus: *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 1869 [*sic*] S. 63—66, 73—75). — Vgl. auch Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus. St. Petersburg 1856. Bd. II, S. 225 f.; mein. *Jahve et Moloch* S. 70—72 und die Artikel »Berggötter« in Winer's Bibl. Realwörterbuch (1847), »Berg«, »Berggötter« von Riehm in seinem Handwörterbuch des Bibl. Altertums 2. Liefer. 1875.

2) Ich unterlasse es hier, den Stoff nach den einzelnen semitischen Völkern zu gruppiren, weil ich, abgesehen von den alttestamentlichen Nachrichten, fast nur über Material für Syro-Phönicien verfüge; die wenigen Nachrichten über Bergcultus der Südsemiten sind in Abschnitt *b* an den Schluss gestellt.

Gott gedient wurde. Dass פְּעוֹר zunächst Gottesname war, müsste angenommen werden, wenn wir vermuthen dürften, dass die Moabiter selbst den Gott schlechtweg Peor nannten: aber die Weglassung von בַּעַל könnte den israelitischen Schriftstellern zur Last fallen, und als Gottesname lässt sich פעור von פָּעַר ‚aufdecken' nur schwer verstehen. Wenn die pentateuchischen Erzählungen es zweifelhaft lassen, ob wir diesen Gott den Moabitern (Num. 25, 1—5) oder den Midianitern (Num. 25, 18; 31, 16) zuzuweisen haben, so erhebt die Lage der beiden genannten Oertlichkeiten über allen Zweifel, dass an die Moabiter zu denken sei: auf dem Berge Peor lässt der heidnische Seher Bileam durch den Moabiterkönig Balak sieben Altäre zum Opfer zurichten (Num. 23, 28—30)[1]. Wenn eben dasselbe auf einem Gipfel des Pisga vorgenommen wird (Num. 23, 14) und ausserdem Bileam sich auf einen ungenannten Kahlhügel begibt, um einen Gottesspruch zu vernehmen (Num. 23, 3 f.), so dürfen wir schon daraus vielleicht schliessen, dass auch sonst die Moabiter auf Bergen Cultus übten. An der Grenze des Moabiterlandes, am linken Jordanufer lag überdies der Berg Nebo, eine Spitze des Pisga (Deut. 32, 49; 34, 1), der ohne Zweifel ein heiliger Berg war, da denselben Namen ein babylonisch-assyrischer Gott führte (Jes. 46, 1). Cultus Moab's auf den Höhen (בָּמוֹת) geht ferner hervor aus Jes. 15, 2; 16, 12. Jer. 48, 35., ebenso aus dem moabitischen Ortsnamen בָּמוֹת בַּעַל ‚Baalshöhen'[2]. — Auch der Berg Sinai muss seine Heiligkeit in vormosaischen Zeiten (denn Mose und seine Zeitgenossen kannten ihn als einen altheiligen) von einem semitischen Volk empfangen haben, wenn wir seinen Namen ableiten dürfen von Sin, dem Mondgott der Babylonier wie der Himjaren. — Der Ortsname Baal Hermon (I Chron. 5, 23; vgl. Richt. 3, 3: »Berg von Baal Hermon«), verkürzt aus Bêt Baal Hermon, ver-

1. Vgl. über Baal Peor: Kautzsch (und Socin), Die Aechtheit der moabitischen Alterthümer geprüft 1876 S. 69—77, mein. *Jahve et Moloch* S. 36 und Artikel »Baal« a. a. O. S. 32 f.

2. Vgl. über die *Bâmôt* unten Abschnitt 2, *b*.

weist auf Verehrung des Baal auf dem Berge Hermon. In diesem Namen der südlichsten Spitzen des Antilibanusgebirges liegt dagegen doch wohl noch nicht der Ausdruck ihrer Heiligkeit (von חֵרֶם ‚Geweihtes'), da die Erklärung: ‚unzugängliche (abgeschnittene) Bergspitze' sehr nahe liegt[1].

Wenn nach I Kön. c. 18 wie Elia so auch die Baalpriester den Karmel zur Opferstätte wählten, so beruhte dies auf einer Heiligkeit dieses Berges, welche sich bis in späte Zeiten erhalten hat. Tacitus gibt an, *Carmelus* sei ein Berg und ein Gott, welcher ohne Tempel und ohne Bild verehrt werde[2]. Vespasian opferte, so berichtet Tacitus weiter, ehe er Kaiser wurde, auf dem Karmel und erhielt daselbst von dem Priester Basilides aus der Schau der Opfereingeweide den Ausspruch, dass ihm hohe Herrscher-Würden bestimmt seien. Die Befragung durch Vespasian erzählt auch Sueton[3]. Nach Jamblich, welcher, aus Cölesyrien gebürtig, zuverlässige Kunde besitzen mochte, war der Karmel vor andern Bergen heilig und dem Ungeweihten unzugänglich; Pythagoras habe sich dort in der Einsamkeit aufgehalten[4]. Der falsche Skylax berichtet an einer freilich verstümmelten Stelle, wo aber die vorzunehmende Ergänzung keinen Zweifel erleidet, von dem Berge [Karmel] als einem Heiligthum des Zeus[5]. Wenn dagegen Orosius[6] von einem den Juden vor

---

1) Vgl. oben S. 26.

2) *Histor.* II, 78: . . . *ita vocant montem deumque, nec simulacrum deo aut templum situm tradidere maiores; aram tantum et reverentiam.*

3) *Vespas.* c. 5: *Apud Iudaeam Carmeli dei oraculum consulentem ita confirmavere sortes, ut etc.*

4) *Vita Pythag.* c. 3: ἱερώτατον δὲ τῶν ἄλλων ὀρῶν ἠπίσταντο αὐτὸ καὶ τοῖς πολλοῖς ἄβατον κτλ..

5) *Scylacis Periplus* S. 42 *ed.* Hudson: Ἄκη πόλις. Ἑξῆς Βῆλος πόλις Τυ-[ρίων καὶ Κάρμηλος] ὄρος, ἱερὸν Διός. Die Ergänzung der Lücke nach der Ausgabe von Fabricius; die Folge der Oertlichkeiten lässt an der Richtigkeit derselben keinen Zweifel aufkommen.

6) C. 9 S. 478 *ed.* Haverc.: . . . *Iudaei post passionem Christi destituti in totum gratia dei . . . quibusdam in Carmelo monte seducti sortibus . . . in rebellionem exarserunt.*

dem grossen Aufstand auf dem Karmel zu Theil gewordenen verführerischen Orakel berichtet, so ist das nur eine Verwechselung jener Angabe bei Sueton mit einem anderweitigen Bericht desselben Autors. — Auch die Heiligkeit des Sinai und des Hermon ist durch Nachrichten ausserhalb des Alten Testamentes bezeugt. Es ist bekannt, dass die Felswände des Wadi Mukattab an den Abhängen des Sinai noch heute von zahllosen Inschriften bedeckt sind, herrührend von zum grossen Theil heidnischen (nabatäischen) Pilgern, welche in den letzten Jahrhunderten v. Chr. und noch später die heiligen Stätten dieses Gebirges besuchten. Auch die auf den Serbâl, die imposanteste Spitze des Sinaigebirges, hinaufführenden Stufen legen deutliches Zeugniss ab von dem einstmals häufigen Besuch des geheiligten Gipfels, und noch in neuester Zeit wurde auf dem Berge von den umwohnenden Arabern geopfert[1]. Kaum auszumachen ist dagegen, ob in dem Namen Serbâl der Gottesname Baal stecke, wie man angenommen hat[2]. — An den Abhängen des Hermon findet man noch jetzt zahlreiche Tempelruinen; auch der südliche Gipfel trägt Ruinen. Nach Hieronymus[3] stand, wie man ihm sagte, auf der Spitze des Hermon bei Paneas ein von den Heiden verehrter Tempel (*insigne templum*), und nach Eusebius[4] wurde der Hermon selbst, wie er hörte, noch zu seiner Zeit wie ein Heiligthum (ὡς ἱερόν) verehrt. Philo Byblius[5] nennt den Antilibanos (worunter wohl der Hermon zu verstehen) neben Libanos, Kassios und Brathy als heilige Berge, indem er nach seiner euemeristischen Weise erzählt, dies seien durch ihre Grösse ausgezeichnete Menschen gewesen, deren Namen man später den Bergen beigelegt habe. Für Heiligkeit des Libanos findet sich — was schon hier

---

1) Rüppell, Reise in Abyssinien Bd. I, 1838 S. 127 f. Ebers, Durch Gosen zum Sinai 1872 S. 199 f. 394. 588.

2) S. oben S. 211 Anmerk. 6.

3) *Onomasticon s. v. Aermon* (*Onomastica sacra ed.* de Lagarde S. 90, 19 ff.).

4) *Onomasticon s. v.* Ἀερμών (a. a. O. S. 217).

5) Bei C. Müller a. a. O. *fragm.* 2, 7. S. 566.

angeführt sein mag — noch ein anderes Zeugniss. Nach dem *Etymologicum Magnum* hielten die Juden ihn wegen seiner Höhe für etwas Geistiges und für eine Gottheit[1], wesshalb sie ihn verehrten — eine Angabe, welche natürlich auf die Juden überträgt, was mit Modificationen (πνεῦμα) für die Syro-Phönicier seine Richtigkeit haben mag. Eine Spur von alter Heiligkeit des Hermon hat sich noch erhalten in der jüdischen Sage, wie sie im Buch Henoch[2] erzählt wird, wonach auf dem Gipfel des Hermon zweihundert Engel sich unter feierlichen Verwünschungen zu jenem Plane verbanden, von dessen Ausführung Gen. 6, 1 ff. berichtet; davon soll der Berg seinen Namen »Berg der Verwünschung« haben. Der Hermon ist hier als Berg heidnischer Gottheiten zu dem der abgefallenen Engel geworden. Wenn Hilarius Pictaviensis[3] diese Geschichte des Henochbuches nacherzählt und dazu bemerkt: *Certe hodie gentes montem hunc profana religione venerantur*, so beruht diese Angabe schwerlich auf directer Kunde.

Nach I Kön. 20, 23 (vgl. v. 28) erklärten die Aramäer unter Benhadad, als sie von den Israeliten unter Ahab im Gebirge geschlagen worden waren, die »Götter« (oder den Gott) der Hebräer für »Berggötter« (אֱלֹהֵי הָרִים). Diese Angabe zeigt, dass den Aramäern oder doch dem Erzähler des Königsbuchs die Vorstellung von auf den Bergen wohnenden Gottheiten, welche ebendort den Ihrigen schützend nahe standen, geläufig war. Der Gedanke, dass der Hebräergott ein Gebirgsgott sei, ergab sich einfach aus der gebirgigen Beschaffenheit des israelitischen Landes[4].

Jes. 14, 13 wird der gestürzte König von Babel angeredet: »Du sprachst in deinem Herzen: gen Himmel will ich steigen, über die Sterne Gottes will ich erhöhen meinen Stuhl und will mich setzen auf den Versammlungsberg im äussersten Norden«.

---

1) *S. v.* Λίβανος: . . . ὅλον εἶναι πνεῦμα καὶ θεόν· ἀνωφερὴς γάρ ἐστιν· ὅθεν καὶ αὐτὸν σέβονται.

2) C. 6 (Dillmann's Uebersetzung S. 3).

3) Comment. zu Ps. 132.

4) Die von Winer, Artikel »Berggötter« angeführte Schrift von Fr. Walch, *De deo Ebraeor. montano*. Jen. 1746. 4⁰. ist mir nicht zugänglich gewesen.

Es mag die hier offenbar angedeutete Vorstellung von einem im Norden gelegenen Versammlungsberg der Götter babylonisch sein; es kann aber auch jene persische Anschauung vom Götterberg Albordsch (der wie Olymp und Meru im Norden gesucht wurde) zu Grunde liegen, sei es dass die Babylonier sich dieselbe angeeignet hatten, sei es, dass der exilische Prophet, welchem jene Stelle angehört, auf anderem Wege mit derselben bekannt geworden war[1]. Dass die Vorstellung von einem heiligen Berge als dem Mittelpunkte der Erde (wie als solcher der Albordsch und Meru galten) in Babylonien wirklich, wenn nicht etwa heimisch war[2], so doch Aufnahme gefunden hatte, wird dadurch wahrscheinlich gemacht, dass auch Ezechiel Bekanntschaft mit derselben verräth, indem er von einem durch den Kerub bewachten »Götterberge« redet (28, 14. 16) und Jerusalem (den Zion) darstellt als den Mittelpunkt der Erde (5, 5: vgl. c. 38, 12). Dieselbe Uebertragung jener Vorstellung auf den Zion liegt vor, wenn dieser Ps. 48, 3 genannt wird: »Winkel des Nordens«[3]. Einen heiligen Berg oder Götterberg bei den Babyloniern zu ver-

---

1) Vgl. namentlich Gesenius zu Jes. 14, 13 und seinen Excurs in: Commentar über den Jesaja 1821 Bd. II, S. 316—326 (»Von dem Götter-Berge im Norden, nach den Mythen der asiatischen Völker«).

2) Nicht unwahrscheinlich vermuthet Riehm (Artikel »Berg«), dass mit dem Himmel des Anu, wohin die Götter nach dem assyrischen Sintfluthberichte bei der grossen Fluth flüchteten, der Götterberg gemeint sei. Nach Franç. Lenormant (Die Anfänge der Cultur 1875 Bd. II, S. 127 f.) ist in babylonisch-assyrischen Hymnen die Rede von »dem grossen Berg des Bel, dem Ruhm der Berge, dessen Gipfel die Himmel erreicht« — was ich mit allem Vorbehalt wiedergebe.

3) Dies wird von Ewald, Hitzig, Delitzsch (vgl. auch Reuss) z. d. St. zugegeben. Wenn, wie Hupfeld annimmt, hier der Zion als nördlicher Berg in Gegensatz gestellt sein sollte zu dem Sinai als dem südlichen Gottesberge, so könnte doch noch immer in der Hervorhebung der nördlichen Lage ein Anklang vorliegen an jene Annahme des nördlichen Göttersitzes bei andern Völkern. Ewald a. a. O. will aus Lev. 1, 11 (Schlachtung des Opferthiers an der Nordseite des Altars) die Vorstellung von der Heiligkeit des Nordens als »seit uralter Zeit« bei den Hebräern bestehend entnehmen. Aber altisraelitisch ist dieselbe schwerlich; denn dann würde das Allerheiligste des Tempels wohl, statt dem Sonnenaufgang entgegenzusehen, nach Norden orientirt gewesen sein. Eher noch wäre zu vergleichen die Erscheinung Jahwe's von Norden her Ez. 1, 4 (vgl. Hio. 37, 22).

muthen, ist weiter sehr nahe gelegt durch die Beschreibung des babylonischen Belthurmes bei Herodot[1], dessen Anlage bezweckte, in der Ebene einen hochgelegenen Punkt für die Gottesverehrung herzustellen: in dem Tempelhaus auf der Spitze hielt nach dem Glauben der Babylonier der Gott zur Nachtzeit Einkehr[2].

b) Soweit die Heiligkeit von Bergen, welche im Alten Testament für die fremden Völker bezeugt ist oder doch alttestamentliche Anknüpfungspunkte hat. Ich lasse die späteren Aussagen für Heiligkeit anderer Berge folgen.

Besonders reiches Material besitzen wir für die Heilighaltung zweier Berge mit Namen Kasios (Kassios)[3], der eine an der syrischen Küste bei Antiochia gelegen, der andere zwischen Syrien und Aegypten bei Pelusion. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass der nach den Abendländern auf beiden Bergen verehrte Zeus Kasios, wie Graf de Vogüé[4] angenommen hat, derselbe Gott ist, welcher auf nabatäischen und hauranischen Inschriften unter dem Namen אלה קציו (אֱלָה קציו)[5] oder קציו[6] vorkommt. Zweifelhafter ist dagegen die Bedeutung des Gottesnamens. Es kommt mir wenig wahrscheinlich vor, dass קציו, wie de Vogüé[7] annimmt, ein allgemeiner Name für Höhe,

1) L. I, 181. 2) Ebend. l. I, 182.

3) Das Material für den auf diesen Bergen geübten Cultus hat bisher am vollständigsten gesammelt de Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions* S. 103—105; weniges Neue findet sich bei P. Scholz, Götzendienst S. 144; beider Belegstellen aufnehmend, kann ich vielfach Weiteres hinzufügen.

4) A. a. O. S. 104.

5) *Nabat.* IV, 2 bei de Vogüé, *Syr. centr.*; vgl. אל קציו *Hauran.* V (ebend.), wo אל entweder = אֵל ‚Gott‘ oder auch der Artikel (s. de Vogüé a. a. O. S. 96).

6) Wenigstens als menschlicher Eigenname *Nabat.* VI, 2; VII, 1. 2 (*bis*), der doch wohl von dem Gottesnamen abzuleiten ist; der Name könnte jedoch auch in der Bedeutung ‚Richter‘ = قَصِّ einem Manne beigelegt worden sein; vgl. דַּיָּן.

7) A. a. O. S. 104.

Bergspitze sei (eigentlich ‚das Abgeschnittene‘ von קצה = קצץ ‚schneiden‘, also zu vergleichen mit خرم, חֶרְמוֹן) — wenig wahrscheinlich desshalb, weil sich abgesehen von jenen beiden von den Abendländern genannten Bergen dieses Wort in den semitischen Dialekten nicht als Bergname nachweisen lässt[1], noch mehr, weil קציר für sich allein (ohne אֱלָה) als Gottesname (? zunächst als menschlicher Eigenname) vorzukommen scheint: für Elagabal (‚Gott des Berges‘?) wird niemals *Gabal* allein gebraucht. Wenn wir die vielen semitischen Gottesnamen vergleichen, welche die Gottheit als herrschende oder machthabende bezeichnen, so liegt es viel näher, dass קציר den ‚Entscheider‘ oder ‚Richter‘ bedeute (= قاض, קָצִין). Sehr wahrscheinlich ist Kasios, Ḳaṣiu weiter identisch[2] mit dem Koζé, welchen Josephus[3] als Gott der Idumäer nennt; für diesen hat schon E. Meier[4] die Erklärung קְצָה = قضى vorgeschlagen[5]. Mit diesem idumäischen Gottesnamen hat Schrader[6] weiter in Verbindung gebracht einen auf den assyrischen Inschriften von ihm als *Ḳausmalaka* (‚Ḳaus ist König‘) gelesenen edomitischen Königsnamen[7]. Für unsern Zweck genügt,

---

1) Es kann nicht etwa zum Vergleich angeführt werden der Dschebel Ḳasjûn (قسيون) bei Damask, schon wegen des hinzugefügten *Dschebel*. Dass dieser Bergname überhaupt mit dem Gottesnamen Ḳaṣiu zusammenhänge (de Vogüé S. 105) ist wenig wahrscheinlich wegen des س statt צ; doch mag erwähnt sein, dass der Dschebel Ḳasjûn den Moslim's als heilig gilt, weil Abraham hier zur Erkenntniss der Einheit Gottes gekommen sein soll (Socin, Palästina S. 508).

2) So zuerst Levy, ZDMG. XVIII, S. 631; vgl. de Vogüé S. 105.

3) *Antiqq.* XV, 7, 9. 4) ZDMG. XVII, S. 578.

5) Unmöglich ist Hitzig's (Urgeschichte und Mythologie der Philistäer S. 263 ff.) Identificirung des Koζé mit der arabischen Göttin ʻUzzá, schon aus lautlichem Grunde, ebenso Movers' (Bd. I, S. 669) Vorschlag: Zeus Kasios = בעל קִיץ »Gott der Obsternte«.

6) Die Keilinschriften und das Alte Testament 1872 S. 57. 147.

7) Dass, wie de Vogüé S. 105 annimmt, die altarabische Gottheit قيس mit dem קציר zusammenhänge, ist wegen des س nicht wahrscheinlich; auch lassen sich für Identität keinerlei Anhaltspunkte anführen. Wenn de Vogüé vielleicht mit Recht den Namen der sebulonitischen Stadt lesen will עיר קצי statt עֵת קָצִין

dass Zeus Kasios ein Berggott war. Das zwiefache Vorkommen eines heiligen Berges unter diesem Namen wird etwa daraus zu erklären sein, dass phönicische Seefahrer bei irgendwelchem Anlasse dem heimischen Gott auf dem Berge bei Pelusion ein Heiligthum errichteten[1], dessen Verehrung dann auch bei den umwohnenden Nabatäern Aufnahme fand. Dies war jedesfalls Meinung der Phönicier, da Philo Byblius[2] berichtet, dass die Nachkommen der Dioskuren, welche er mit den phönicischen Kabiren gleichsetzt[3], auf Flössen und Schiffen ausfahrend an den Berg Kassios verschlagen wurden und dort einen Tempel gründeten. Es ist hier ohne Frage von dem pelusischen Berge die Rede, da man keiner Seefahrt bedurfte, um an den nördlichen Kasios zu gelangen. Es ist aber nicht unmöglich, dass der Dienst des Kasios ein altsemitischer war, welchen verschiedene semitische Völker aus der gemeinsamen Heimat herübernahmen. Beide Berge sind einzelnliegende Spitzen, von welchen man eine weite Umschau hat; so erklärt sich leicht, dass man gerade sie zu Heiligthümern wählte. Wie sie ragt auch der heilige Karmel unmittelbar über dem Meer empor, und es mag der Umstand, dass man von diesen die nächste Umgebung überragenden Höhen die Sonne im Osten über den Horizont sich erhebend und des Abends ins Meer sich niedersenkend frei beobachten konnte, ihre Heiligung besonders nahe gelegt haben[4]. Der Kasios bei Pelusion ist eine

(Jos. 19, 13; »Termin des Richters« (Mühlau-Volck) ist wenig wahrscheinlich), so braucht «*Irqaṣioun, urbs Qaṣioun*« doch nicht zu bedeuten ‚Stadt des Gottes Ḳaṣiu', sondern ist sehr einfach als ‚Stadt des Führers' (des Schofeten) zu verstehen, und es ist nur zu verwundern, dass de Vogüé קצרו mit dem hebräischen קצין gleich setzt, ohne doch die gesicherte Bedeutung dieses Wortes für den Gottesnamen zu verwerthen.

1) Auch einem Zeus Atabyrios (vom Berge Tabor) werden wir wiederholt in phönicischen Colonieen begegnen.

2) Bei C. Müller a. a. O. *fragm.* 2, 17 S. 568. 3) *Fragm.* 2, 11 S. 567.

4) Dass von dem Kasios am Orontes aus der Sonnenaufgang beobachtet wurde, erwähnen ausdrücklich Aelius Spartianus und Ammianus Marcellinus an den unten angeführten Stellen, ebenso Plinius *N. h.* V, 22 (18), 80. Ebenso von dem Kasios bei Pelusion Lucanus X, 434 f.:

Lucifer a Casia prospexit rupe diemque
Misit in Aegyptum primo quoque sole calentem.

unbedeutende sandige Höhe[1], sich nur auszeichnend durch die isolirte Lage und spitze Form. Wenn nicht, was wenig wahrscheinlich, beide ihre cultische Bedeutung unabhängig von einander besassen, kann wohl nur der imponirende Berg am Orontes für die Priorität in Frage kommen.

Strabo[2] erwähnt, als er von der Anwesenheit des Seleukos Nikator in dem syrischen Antiochia berichtet, dass die Antiochener auf dem Berge Kasios bei Seleukia ein Fest begingen. Weiter ausführend erzählt Malalas[3], dass Seleukos Nikator dem Zeus Kasios auf seinem Berge Opfer darbrachte und seinen Willen betreffs Gründung einer Stadt befragte; nach einem ihm zu Theil gewordenen Zeichen habe er dann Seleukia erbaut. Auch eine Erzählung des Aelius Spartianus[4] berichtet von einem Cultus auf diesem Berge: als Hadrian denselben bestieg, um den Sonnenaufgang zu sehen, traf ein Blitz sein Opferthier und den Opferpriester. Noch Kaiser Julian suchte nach seiner eigenen Angabe[5] den Zeus Kasios auf, und Ammianus Marcellinus[6] erzählt, dass der Kaiser an einem Festtage auf dem Casius dem Jupiter Opfer dargebracht habe. Suidas[7] berichtet, Trajan habe auf dem Berge Kasios (den er ungenau bezeichnet als am Euphrat gelegen) dem Zeus Kasios Weihegaben gespendet, und gibt ein unter den Weihegaben daselbst aufbewahrtes Epigramm Hadrian's an. Wenn nach Servius der kretensische Jüngling Kyparissos sich auf den *mons Casius* am Orontes flüchtete, um den Liebesverfolgungen eines griechischen Gottes zu entgehen[8], so ist ohne Zweifel gemeint, dass er sich unter den Schutz des auf jenem Berge verehrten Gottes stellte. Nach einer bei Eusebius Cäsariensis[9] erhaltenen Angabe des Euemeros besuchte Zeus auf seinen Reisen den damals über Syrien gebietenden Kassios, von

---

1) Strabo XVI, 2, 33. 2) L. XVI, 2, 5.
3) L. VIII, *ed.* Dind. S. 199. 4) *Hadrian.* c. 14.
5) *Misopog. ed.* Spanh. S. 361. 6) L. XX, 14, 4.
7) *S. v.* Κάσιον ὄρος. 8) S. oben S. 214.
9) *Praep. evang.* II, 2 *ed.* Viger. S. 60*d*.

welchem der Berg seinen Namen habe. In Herrscher pflegt Euemeros die Götter umzuwandeln. Ebenso lässt Philo Byblius den heiligen Berg Kassios seinen Namen tragen von einem Riesen der Urzeit[1]. Da er neben ihm heilige Berge Phöniciens erwähnt, so denkt auch er ohne Frage an den Berg am Orontes. Den auf dem Kasios verehrten Gott meint weiter Synkellos[2], wenn er Κάσος neben Βῆλος als Sohn des Inachos nennt und von jenen beiden berichtet, dass sie die jetzt Antiochia genannte Stadt am Orontes gegründet hätten. — Häufig tragen aus der Kaiserzeit stammende Münzen von Seleukia in Pierien die Legende Ζευς Κασιος und zeigen als Symbol des Gottes einen Stein, in einem tetrastylen (auch distylen) Tempel stehend; über dem Tempel schwebt öfters ein Adler mit ausgebreiteten Flügeln, das Symbol des Sonnen- oder Himmelsgottes[3]. Der Stein ist Bild des heiligen Berges. Auf andern Münzen von Seleukia findet sich ein Donnerkeil, auch die Inschrift Ζευς Κεραυνιος — vielleicht ebenfalls Symbol und Name für den Zeus Kasios, der, weil auf dem Berge verehrt, ohne Zweifel ein Himmelsgott war und auch speciell als Gewittergott gedacht werden mochte wie der Gott (Ῥαμάς) des syrischen Laodicea[4].

Des andern Kasios bei Pelusion gedenken ebenfalls mehrere Schriftsteller als eines heiligen Berges. Der Name desselben kommt schon bei Herodot[5] vor. Strabo[6] erwähnt ein Heiligthum des Zeus Kasios auf demselben in der Nähe des Grabes des Pompejus. Nach Achilles Tatius[7] stand zu (bei) Pelusion ein heiliges Bild des Zeus Kasios, ihn darstellend als einen Jüngling, sehr

---

1) S. oben S. 235. 2) S. 237 *ed.* Dindorf.

3) Mionnet, *Description de médailles ant.* Bd. V, S. 276 n. 884 (auton.), S. 277—280 n. 891 ff. (Trajan bis Severus Alexander); *Supplém.* Bd. VIII, S. 190 n. 293 (Anton. Pius), S. 191 n. 299 (Elag.); ebend. S. 190 n. 297 (Sept. Sever.) u. 298 (Geta) dasselbe Bild ohne die Legende (Ζευς) Κασιος. Vgl. Eckhel, *Doctrina numorum vet.* Bd. III, S. 326 und die Abbildung bei Spon, *Miscellanea eruditae antiquitatis, Lugd.* 1685 S. 75.

4) Studien I, S. 307 f. 5) L. II, 6; III, 5. 6) L. XVI, 2, 33.

7) L. III, 6.

ähnlich dem Apollon; in der Hand hielt das Bild einen Granatapfel. Heiligkeit des pelusischen Berges Kasios könnte man etwa auch angedeutet finden in der Angabe Apollodor's[1], dass Zeus den Typhon bis zum Berge Kasios (?) verfolgt habe; auf jeden Fall wäre an den südlichen Kasios zu denken, da nach Andern Typhon sich in dem serbonischen See bei Pelusion verbarg[2]; allein die LA. ist unsicher und wahrscheinlich Καύκασος statt Κάσιος zu setzen[3]. Dagegen ist sicher und vollkommen durchsichtig eine Angabe des Epiphanius, wenn er unter den vergötterten Menschen einen von den Pelusioten verehrten Schiffsherrn Kasios nennt[4]. Diese euemeristische Anschauung beruht offenbar darauf, dass dem Zeus Kasios die vorüberkommenden Seefahrer ihre Ehrfurcht bewiesen. Aus einem Beschützer derselben wurde Kasios selbst zum Schiffsmann. Damit hängt ohne Zweifel zusammen die verworrene Angabe des Pseudo-Skylax, welcher, nachdem er soeben Pelusion und den Kasios erwähnt hat, eine Insel bei Kanopos mit dem Denkmal des »Steuermanns« nennt[5]. Nur der Name des bei Pelusion verehrten *Iupiter Casius* findet sich noch erwähnt bei Lucanus[6].

Der Dienst des Kasios war jedoch nicht nur auf die syrophönicischen Gegenden beschränkt, sondern lässt sich weiter auf der Insel Korkyra nachweisen. Ohne Zweifel waren es phönicische

1) L. I, 6, 3.

2) So z. B. Herodot III, 5. Eusthatius zu Dionys. Perieget. v. 248 (S. 133 *ed.* Bernh.).

3) Heyne, *Ad Apollod. Biblioth. observationes* 1803 S. 34.

4) *Ancoratus* c. 106 S. 209 *ed.* Dind.: Κάσιος δὲ ὁ ναύκληρος παρὰ Πηλουσιώταις.

5) *Scyl. Periplus* S. 43 f. *ed.* Huds.: Λέγουσι . . . Πηλούσιον ἥκειν ἐπὶ τὸ Κάσιον καὶ Κάνωπον ἥκειν ἐπὶ τὴν νῆσον, οὗ τὸ μνῆμα τοῦ κυβερνήτου.

6) *Pharsal.* VIII, 858. — Der Berg Kasios am Orontes ist ferner erwähnt bei Lucan VIII, 463 (?). 470. 539; X, 434; Dionysios Periegetes v. 901 und v. 880 (oder an letzter Stelle der Berg von Pelusion?); Ammianus Marcellinus XIV, 8, 10 und sonst; der Kasios am serbonischen See bei Plinius, *N. h.* V, 11 (12), 65; Dionysios Periegetes v. 116; Ammianus Marcellinus XXII, 16, 3; Eusthatius zu Dionysios Periegetes v. 248.

Seefahrer, welche ihn in die Ferne ausbreiteten. Plinius[1] erwähnt die Stadt Kassiope und den Tempel *Cassi Iovis* auf Korkyra. Nach Sueton[2] besuchte Nero den Altar *Iovis Cassii* zu Kassiope. Andere haben hier an Kassope der gegenüberliegenden epirischen Küste gedacht; diese Stadt hatte vielleicht wie die der Insel ihren Namen von dem Cultus des Zeus Kasios. Die Inselstadt lag auf der Nordostspitze, der Tempel stand wohl auf einem über die See ragenden Felsen, dessen Lage erinnerte an die des (anscheinend tempellosen) heiligen Berges am Orontes. Es sind ferner Münzen von Korkyra erhalten mit der Legende Ζευς Κασιος und einer Darstellung des Gottes, zuweilen in der einen Hand eine Schale haltend[3], oder auch mit dem Scepter in der Hand auf dem Throne sitzend[4]. Dieselbe Darstellung kehrt auf andern Münzen von Korkyra wieder ohne den Gottesnamen[5]. Auf dem Avers der Münzen mit der Inschrift Ζευς Κασιος findet sich einmal Αργευς[6], ein anderes Mal Αγρευς[7]; dieses ist das Richtige; gemeint ist damit der auf Korkyra verehrte Heros Aristaios, ein Beschützer der Bodencultur und der Heerden, zugleich ein Jäger und deshalb Ἀγρεύς genannt[8]. Er wurde wohl neben dem Zeus Kasios verehrt; schwerlich war er mit diesem zu einer Person verschmolzen; denn auf jenen Münzen ist er auf dem Avers besonders dargestellt als stehende bärtige Figur mit Hut und langem Gewande, eine Schlange (oder ein Horn?[9]) in der Hand hal-

1) *N. h.* IV, 12 (19), 52. 2) *Nero* c. 22.

3) Mionnet Bd. II, S. 73 n. 52—59 (auton.).

4) Jac. de Bary bei Reland, *Palaestina* 1. Ausg. 1714 S. 936. 934: Beschreibung von drei Münzen; irrig haben de Bary S. 942 und Reland S. 933 aus dem Αγρευς einer dieser Münzen (auf welcher die Legende Κορκυρα nicht steht) geschlossen, sie sei aus dem Lande der arabischen *Agraei* (!) mit einer Hauptstadt *Agra* (nach Reland = Petra!).

5) Mionnet a. a. O. S. 74 ff. (kaiserlich). 6) Mionnet S. 73 n. 57.

7) Ebend. n. 59. Irrig hält Mionnet Αργευς für richtig = ‚argivischer (Zeus)'. Vgl. die (identische?) Münze de Bary's oben Anmerk. 4.

8) Preller, Griech. Mytholog. 3. Aufl. Bd. I, S. 374. In dem Agreus der Münzen hat schon Eckhel, *Doctrina num. vet.* Bd. II, S. 180 den Aristaios erkannt.

9) Von einem Horn (Füllhorn? oder Zeichen des Hirten?) redet de Bary,

haltend. Für Verschmelzung der beiden Gestalten könnte nur etwa sprechen, dass eine andere Darstellung derselben Figur (ohne den Namen Αγρευς) nur darin abweicht, dass sie eine apfelartige Frucht in der Hand hält[1] wie nach Achilles Tatius das Bild des pelusischen Kasios einen Granatapfel[2], wonach auch dieser Berggott, wie es scheint, als Spender der Fruchtbarkeit angesehen wurde[3].

Neben dem Kasios, Libanos, Hermon (und Karmel) hatte von den Höhen des syro-phönicischen Landes ohne Zweifel noch heilige Bedeutung jenes Vorgebirge des Libanos bei Tripolis, welches Strabo[4] (auch Pseudo-Skylax[5]) als θεοῦ πρόσωπον bezeichnet. Dass hier ein Heiligthum war, liegt doch wohl in dem Namen, namentlich in Vergleichung mit dem Peni-El oder Penu-El ‚Gottesangesicht' des ostjordanischen Landes, welches nach israelitischer Sage so genannt war, weil Jakob hier eine Gottesbegegnung erlebte (Gen. 32, 31 f.); vielleicht ist, wo sonst von dem Libanos als heiligem Berge geredet wird[6], überall speciell an dieses Vorgebirge zu denken.

Bis in späte Zeiten erhielt sich in Syrien die Sitte, auf den Höhen Cultus zu üben. Eine griechische Inschrift, etwa aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr., gefunden in einem Dorfe bei Ṣaida, ist dem Ζεὺς ὄρειος gewidmet[7]. Auf einer Spitze des Dschebel Rîḥân unterhalb des Dorfes Rimat bei Ṣaida fand man in einer künstlichen Grotte gottesdienstliche Bilder: einen widdertragenden Jüngling und zwei strahlenumkränzte Büsten des Sonnengottes[8]. Bei Ḥaleb auf dem Berge Scheich Bereket[9] hat man

---

eine Schlange wollen erkennen Eckhel S. 179 und Mionnet; ersteres ist wohl der Vorstellung des Agreus mehr entsprechend.

1) Bei de Bary a. a. O. S. 934. 2) S. oben S. 242 f.

3) Vgl. Stark, Gaza S. 571, der auch aus der Verehrung des Triptolemos, eines Heros des Ackerbaus, bei den Bewohnern des syrischen Antiochia (Strabo XVI, 2, 5) auf agrarische Bedeutung des Zeus Kasios schliesst (?).

4) L. XVI, 2, 15 f. 5) S. 42 *ed.* Hudson. 6) S. oben S. 235 f.

7) Renan, *Mission de Phénicie* S. 397.

8) Fél. Lajard, *Culte du cyprès* S. 27 f., dazu die Abbildung Taf. IV, 1.

9) Auch Barakât. Eine zuverlässige Transscription vermag ich nicht zu geben.

drei griechische, dem Malachbel (?) und einer andern Gottheit geweihte Inschriften gefunden, welche wahrscheinlich dem ersten nachchristlichen Jahrhundert angehören [1].

Syrischen, vielleicht speciell mesopotamischen, Bergdienst mag der Monophysit Jakob von Sarug [2] im Auge haben, wenn er in seiner Rede vom Falle der Götzen die Aufrichtung christlicher Heiligthümer an Stelle der Götzentempel auf den Hügeln und die Ansiedelungen von Mönchen auf den verlassenen Gipfeln erwähnt. Noch von den Ṣabiern erzählt En-Nedîm, dass sie an einem bestimmten Feiertage auf einen Berg zogen, dort Sonne und Planeten begrüssten und Opfer darbrachten [3]. Auch die im nördlichen Syrien wohnende Sekte der Nosairier, deren Glauben neben islamischen und christlichen Bestandtheilen viele aus dem syrischen Heidenthum erhaltene Elemente besitzt (sie sind aus dem Euphratlande in das nach ihnen benannte Nosairiergebirge eingewandert), verlegen ihre Anbetungsorte und die Gräber ihrer als Heilige verehrten Todten auf hohe Berge und in das Waldesdickicht [4].

Vielleicht gehört zu den syrischen Berggöttern noch der Gott von Emesa, dessen Cult Kaiser Heliogabal nach Rom verpflanzte, den Namen seines Schutzgottes annehmend. Ohne Zweifel ist der Name des *deus Sol Elagabal*, wie er auf den Münzen lautet [5], zusammengesetzt aus אֱלָה und גבל [6]; es lässt sich aber nicht entscheiden, ob der letzte Theil hier ‚Berg' bedeutet [7] oder etwa den Gott benennt nach dem ursprünglichen Sitze seines Cultus (vgl. בעלת גבל [8]); *Gebal* mochte noch ausser für die von den Griechen

---

1) *Corpus inscriptionum Graecarum* Bd. III, n. 4449. 4450. 4451: Διὶ Μαλβάχῳ καὶ Σελαμάνει [?] πατρῴοις θεοῖς . . . (Σ. vermuthlich eine dem neben Malachbel in Palmyra verehrten Aglibol verwandte Mondgottheit).

2) ZDMG. XXIX, S. 119. 138.

3) Chwolson, Die Ssabier Bd. II, S. 30.

4) Ritter, Erdkunde Thl. XVII, 1 S. 992.

5) *Cohen*, *Description historique des monnaies frappées sous l'empire romain* Bd. III, 1860 S. 529 f. n. 116—119; S. 542 n. 222; S. 543 n. 235: *SACERD. DEI SOLIS ELAGAB.*; S. 530 n. 126—129: *SANCT. DEO SOLI ELAGABAL.*

6) So de Vogüé a. a. O. S. 104. 7) De Vogüé S. 104 f.

8) Die Göttin von Byblos, so genannt auf der Weihetafel des Königs Jechawmelek, s. ZDMG. XXX, S. 135.

Byblos genannte Stadt als Ortsname vorkommen. Bild dieses Gottes war ein konischer Stein[1], vielleicht ein Abbild seines heiligen Berges, vielleicht auch ein Meteorstein[2]. Für einen Sonnengott, als welcher Elagabal bezeichnet wird, wäre die Verehrung auf einem Berge durchaus angemessen.

Auf phönicischem oder syrischem Boden haben wir wohl auch den heiligen Berg Βραθύ bei Philo Byblius[3] zu suchen; ich weiss ihn aber mit keinem anderweitig bekannten Berge zu identificiren; die Schreibung des Namens ist wahrscheinlich corrumpirt[4].

Vielleicht war eine aus kanaanitischer Zeit (oder auch aus den Zeiten des israelitischen Höhendienstes) stammende heilige Höhe das Silenengrab (Σειληνοῦ μνῆμα) im Hebräerlande, welches Pausanias[5] erwähnt; die Bezeichnung weist wohl auf einen künstlichen Hügel. Ebenso mag es sich verhalten mit dem von Plinius[6] erwähnten Grabe der Amme des Dionysos bei dem früher Nysa genannten Scythopolis (Beisân). In der griechisch-römischen Zeit wohnte in Scythopolis eine von den Juden abgesonderte, nicht näher bekannte Bevölkerung (ob wirklich zurückgehend auf den von Herodot beschriebenen Scythenzug?), so dass die Zugehörigkeit dortiger Alterthümer schwer zu bestimmen.

Auf der von den Phöniciern colonisirten Insel Rhodos, ebenso auf Sicilien bestand der Cultus eines Berggottes unter dem Namen Zeus Atabyrios[7]. Im phönicischen Mutterlande kennen wir

---

1) So neben andern Zeugnissen die Münzen, s. Cohen a. a. O. S. 530 f. n. 126—129 und die Abbildung Taf. XV, 127.

2) Dafür mag der Stern sprechen, der sich auf den Münzen neben dem opfernden Kaiser dargestellt findet, s. Cohen S. 529 f. 3) S. oben S. 197.

4) Es liegt nahe, in τὸ Βραθύ eine Corruption zu erkennen aus Tabor, Atabyrion; man hat vorgeschlagen Δεβραθύ (s. Renan, *Mémoire sur ... Sanchoniathon* in den *Mémoires de l'Académie des inscriptions* Bd. XXIII, 2 [1858] S. 262 Anmerk. 2); allein auch die vorausgehenden Bergnamen haben den Artikel.

5) L. VI, 24, 8. 6) *N. h.* V, 18 (16), 74.

7) S. über Zeus Atabyrios: Heffter, Die Götterdienste auf Rhodus Hft. III, 1833 S. 16—20; Olshausen, »Phönicische Ortsnamen« in: Rheinisch. Museum für Philologie 1853 S. 323 f.; V. Guérin, *Voyage dans l'île de Rhodes*. Paris 1856 S. 254—267.

keinen Berg mit entsprechendem Namen. Mit vieler Wahrscheinlichkeit haben Gesenius[1], Movers[2] u. A. den Tabor des heiligen Landes verglichen. Vielleicht war dort ein altkanaanitischer Cultusort; auf Heiligkeit dieses Berges auch bei den Israeliten scheinen alttestamentliche Nachrichten zu verweisen[3]. Das α der griechischen Form ist Vorsatz-Aleph; die Aussprache des hebräischen ô als υ ist im Phönicischen stehend[4]. Auch den israelitischen Tabor nennen LXX (Hos. 5, 1) und Josephus[5] Ἰταβύριον. Nur Stephanos von Byzanz[6] erwähnt eine Stadt Ἀτάβυρον in Phönicien; wahrscheinlich meint er den einstmals auf dem Tabor gelegenen Ort[7]. Vielfach wird dagegen, zuerst von Pindar[8], genannt die Stadt Ἀτάβυρις, Ἀτάβυρον oder Ἀταβύριον auf Rhodos mit einem auf hohem Berge gelegenen Tempel des Zeus Atabyrios[9]. Trümmer des Tempels stehen noch jetzt[10]. Nach Stephanos Byz. gab es einen Berg Ἀταβύριον auch auf Sicilien[11], und Polybius[12] berichtet von Verehrung des Zeus Atabyrios auch auf diesem Berge[13]. In dem Tempel des Zeus Atabyrios auf Rhodos standen eherne Ochsen (oder doch einer)[14], wie der Stier schon aus dem Alten Testament bekannt ist als das

1) *Monumenta Phoenicia* S. 420; *Thesaurus s. v.* תָּבוֹר.

2) Phönizier Bd. I, S. 26

3) S. unten S. 254. 4) Vgl. oben S. 198 Anmerk. 7.

5) *Antiqq.* V, 1, 22; 5, 3.

6) *S. v.* Ἀτάβυρον. 7) Vgl. Polybius V, 70, 6.

8) *Ol.* VII, 160: (Ζεὺς . . .) Ἀταβυρίου.

9) Apollodor III, 2, 1. Diodor Sic. V, 59, 2. Strabo XIV, 2, 12. Stephanos B. (a. a. O.); vgl. Polybius IX, 27, 7. Weitere Belegstellen s. Schröder, Phöniz. Sprache S. 135. — In der heutigen Krimm hat man einen dem Zeus Atabyrios geweihten Stein gefunden; da am gleichen Ort ein anderer Votivstein der Athena Lindia gilt, so wird ein Rhodier beide haben setzen lassen, s. Heffter a. a. O. S. 20.

10) Guérin a. a. O. S. 261 ff.

11) Ebenso *Schol.* zu Pindar, *Ol.* VII, 160 nach der Angabe des Timaios.

12) L. IX, 27, 7.

13) Nach Stephanos B. (a. a. O.) hätte es auch in Persien eine Stadt Ἀτάβυρον gegeben.

14) So *Schol.* zu Pindar a. a. O.; vgl. Heffter S. 18; Movers, Phönizier Bd. I, S. 26.

Thier der semitischen (männlichen) Gottheit. Wenn die Griechen meinten, der Cult des Zeus Atabyrios sei von Kreta nach Rhodos gekommen[1], so ist ein historischer Zusammenhang zwischen dem beiderseitigen Zeuscultus nicht unmöglich[2], und wenigstens ist an jenen sagenhaften Berichten richtig der Eindruck der Verwandtschaft; auch der heilige Stier auf Kreta ist phönicischer Abkunft.

Ausserhalb des phönicischen Mutterlandes finden wir noch mehrere Vorgebirge mit Gottesnamen bezeichnet. Das sicilische Heraklea heisst auf Münzen רש מלקרת (oder [ר]אש מ׳)[3]. Ein Vorgebirge in den Syrten wird bei Strabo[4] genannt das des Ammon Balithon (?)[5], worin בַּעַל אֵיתָן ‚ewiger Baal‘[6] erkannt werden könnte. An der spanischen Küste in den von den Phöniciern colonisirten Gegenden waren mehrere Vorgebirge nach Göttern benannt. Bei Neukarthago erwähnt Plinius[7] ein *promontorium Saturni*, dort auch Polybius[8] einen Kronos-Hügel. An der Mündung des Anas (Guadiana) gab es nach Avienus[9] ebenfalls ein Vorgebirge des Saturn, wahrscheinlich doch des phönicischen Gottes. An der lusitanischen Küste wird von Ptolemäus[10] ein *promontorium Lunae* erwähnt, wo wieder die phönicische Mondgöttin zu verstehen sein mag. — Bei Neukarthago wird von Polybius[11] auch noch ein Hügel des Hephästos genannt. — Auf dem Eryx in Sicilien diente man der Aphrodite-Astarte[12].

---

1) Apollodor III, 2, 1. Diodor. Sic. V, 59, 2.

2) Vgl. Hoeck, Kreta Bd. II, 1828 S. 364 ff.

3) Schröder, Phöniz. Sprache S. 279. 4) L. XVII, 3, 16.

5) Βαλίθων, Βαλέθων. Die Lesung ist unsicher.

6) Vgl. oben S. 180. 7) *N. h.* III, 3 (4), 19. 8) L. X, 10, 11.

9) *Or. marit.* v. 215 f.: *inhorret inde rupibus cautes sacra Saturni.*

10) *Geogr.* II, 5. 11) L. X, 10, 11.

12) Dass בעל תרז zwar den Schutzgott der Stadt Tarsus bezeichnen, aber doch zugleich (!) hinweisen soll auf die Verehrung dieses Gottes in den Waldungen des Taurus (תרז = Taurus, so benannt von den dort wachsenden Tirza-Bäumen (?!) — also ein Zeugniss für Berg- und Baumcultus zugleich — ist eine auf überaus schwachen Füssen stehende Vermuthung Levy's (Phöniz. Stud. Hft. I, S. 19). — Von dem Berge Atlas, bei Philo Byblius erwähnt als ein Bruder des El (a. a. O. *fragm.* 2, 14. 17 S. 567 f.), über welchen Movers (Phönizier Bd. I, S. 659 f.) in seiner Weise Verworrenes vorträgt, können wir schweigen,

Am Schlusse dieser Nachrichten von heiligen Bergen bei Syrern und Phöniciern mag noch hinzugefügt sein, dass auch die phrygische Kybele auf Bergen verehrt wurde und davon Σιπυλημή, Δινδυμηνή, Βερεκυντία hiess, auch der Name Κυβέλη soll auf ihre Verehrung auf den Berghöhen verweisen[1]. Mehrfach haben wir Berührungspunkte der Vorstellungen von dieser Gottheit mit dem Semitismus gefunden; aber zur Erklärung jener heiligen Berge bedarf es der Annahme eines semitischen Einflusses natürlich nicht.

Den Südsemiten, den arabischen Stämmen der Sinai-Halbinsel, wird zuzuweisen sein die schon oben[2] erwähnte Heiligung des Serbâl. Daneben wollte M. A. Levy[3], welchem Graf de Vogüé[4] sich anschliesst, einen andern arabischen Berggott in dem bekannten und vielbesprochenen Dusares (Δουσάρης, bei den Arabern ذو الشرى, in nabatäischen Inschriften דושרא) erkennen: ‚Herr des (Gebirges) Scherâ' (شرا), welcher im nabatäischen Reiche und darüber hinaus, namentlich zu Petra, Adraa und Bostra verehrt wurde[5]. Für einen Berggott wird Dusares allerdings gehalten bei Stephanos von Byzanz[6], welcher angibt, Δουσαρή werde eine sehr hohe Bergspitze in Arabien genannt nach dem Gott. Auch spricht für einen Berggott die von Suidas[7] beschriebene Darstellung des Θεὺς ἄρης zu Petra in einem viereckigen Steine, ähnlich dem konischen Steine des Berggottes Kasios wie

da Philo den Namen gewiss von den Griechen hatte. Dass diese etwa die Vorstellung, wie so Vieles, von den Phöniziern entlehnten (vgl. Levy, ZDMG. XIV, S. 466), scheint mir aus den vorliegenden Nachrichten nicht deutlich zu sein.

1) Preller, Griechische Mythologie Bd. I, S. 528 f.

2) S. 235. 3) ZDMG. XIV, S. 465 f.

4) *Syrie centrale. Inscriptions* S. 120.

5) Die arabischen Nachrichten über *Dû'l-scharâ* hat am vollständigsten gesammelt Krehl (Religion der vorislamischen Araber S. 49—54), die abendländischen J. H. Mordtmann (ZDMG. XXIX, S. 99—106: »Dusares bei Epiphanius«). Ich habe nichts Neues hinzuzufügen und verweise auf diese fleissigen Materialsammlungen. Vgl. auch P. Scholz, Götzendienst S. 179—181.

6) *S. v.* Δουσαρή. 7) *S. v.* Θεὺς ἄρης.

des Elagabal. Die Bezeichnung *Schcrâ* wird dem Gebirge beigelegt, welches sich aus dem innern Arabien durch das alte Edomiterland bis nach Syrien hinzieht, oder doch dem Gebirge in der nächsten Umgebung Petra's [1], und wahrscheinlicher ist es wohl allerdings, dass der Gott von diesem seinen Namen hatte als dass er, wie Krehl [2] vermuthet, als Sonnengott von dem Lichtglanze (شرى = strahlen, vom Blitze) benannt war; doch lässt sich jenes zu völliger Sicherheit nicht erheben. Ein Sonnengott war Dusares wohl auf jeden Fall, auch wenn er von dem Berge seinen Namen trug.

Auch auf dem Boden des eigentlichen Arabiens haben sich noch einige vereinzelte Spuren von ehemaliger Heilighaltung der Berge erhalten [3]. Zur Zeit Muhammed's bestand die Sitte, sich jährlich einmal auf den Berg Hirâ zu begeben, um dort in fromme Betrachtungen sich zu versenken. Der Berg Taur wird von den Muslim's besucht, weil dort die Höhle sich befindet, in welcher Muhammed auf der Flucht nach Medina rastete. Als heilige Stätten galten noch die Hügel Tabîr und Ko'aika'ân und der Berg von 'Arafât (früher Ilâl).

Die arabischen Angaben über den fabelhaften Berg Ḳâf, welcher Erde und Meer umgibt, ein Sitz der Helden, der guten und bösen Genien und fabelhafter Thiere, dessen Jenseits keinem Sterblichen bekannt, kann nicht in Betracht kommen, da diese Vorstellung offenbar aus dem Parsismus entlehnt ist, eine Nachbildung des Berges Albordsch [4].

Wenn im Aethiopischen das Kloster *dabr* ‚Berg' genannt wird und ein berühmtes Kloster nach dem Libanon benannt wurde: *dabra Libanos* [5], so beruht dies natürlich darauf, dass Berge meist

1) Krehl S. 52 bestreitet jene weitere Bedeutung des Namens, für die Bezeichnung des Gebirges um Petra s. Socin, Palästina S. 313. 2) S. 54.

3) Diese Nachrichten entnehme ich aus Alfr. v. Kremer's Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Bd II, 1877 S. 14., auch seine nicht alle Laute unterscheidende Transscription herübernehmend.

4) S. Gesenius, Commentar über den Jesaja Bd. II, S. 323 f.

5) Ludolf, *Historia Aethiopica* (1681) III, 3, 27.

als Stätten der Klöster gewählt wurden, was zusammenhängen mag mit Heiligkeit derselben in der heidnischen Zeit [1].

---

2. Heilige Berge und Höhen bei den Hebräern [2].

a) Zu heiligen Handlungen, insbesondere zum Cultus wählten, wie die andern semitischen Völker, so auch die Hebräer seit alten Zeiten mit Vorliebe Berghöhen.

In den Patriarchengeschichten wird nur zweimal ein Berg ausdrücklich als Opferstätte genannt, nämlich (beides im jehovistischen Buche) einmal der Berg des Landes Moria, auf welchem Abraham den Isaak zu opfern unternimmt (Gen. 22, 2) — schwerlich schon mit Beziehung auf die Bedeutung des Zion-Moria als Tempelberg [3] — und dann das Gebirge Gilead, wo Jakob das Opfer für den mit Laban geschlossenen Bund schlachtet (Gen. 31, 54). Die Stelle, wo dieser Bund geschlossen wurde, nannte Laban nach dem einen Erzähler des jehovistischen Buches Mizpa ‚Warte' (v. 49), d. i. Mizpe Gilead (Richt. 11, 29) und dieses

---

1) Vgl. oben S. 246 die Stelle aus Jakob von Sarug.

2) Literatur: Gramberg, Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments. Bd. I, Berlin 1829 S. 5—94; vgl. Gesenius in der Vorrede. — Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israel. 3. Aufl. 1866 S. 300—302; vgl. Geschichte Bd. III, S. 418 f. — Smend, *Moses apud prophetas*. Halle a. d. S. 1875 S. 53 f. (vgl. S. 49—63). — P. Scholz, Götzendienst S. 120—127. — Vgl. die Artikel »Höhen« in Winer's Realwörterbuch (1847), von J. G. Müller in Herzog's Real-Encyklopädie 1. Aufl. Bd. VI, 1856, von Steiner in Schenkel's Bibel-Lexikon Bd. III, 1871 und »Höhe« von Riehm in s. Handwörterbuch. 7. Liefer. 1877. — Da ich in diesem Zusammenhang, wo es nur darauf ankommt, die Verwandtschaft des hebräischen Höhendienstes mit dem Bergdienste der übrigen Semiten hervorzuheben, von dem Verhältniss des Höhendienstes zu der späteren Forderung eines einzigen Heiligthums nicht zu handeln habe, gebe ich die reiche Literatur, welche dieses Verhältniss unter kritischen Gesichtspunkten bespricht, nicht an.

3) Der Name Moria, für den Tempelberg nur einmal in der Chronik (II, 3, 1) vorkommend, wurde demselben doch wohl beigelegt erst mit Bezug auf die Genesiserzählung, um durch die Verknüpfung mit derselben seine Erwählung in die patriarchalische Vorzeit zurückzuverlegen.

wahrscheinlich identisch mit Ramat Mizpe (Jos. 13, 26) und weiter mit Ramot Gilead (I Kön. 4, 13 und. sonst), welches (?), jetzt es-Salṭ genannt, noch heute wie in der alttestamentlichen Zeit (Deut. 4, 43. Jos. 20, 8; 21, 36) Zufluchtsort ist für die von der Blutrache Bedrohten[1], worin sich der altheilige Charakter dieser Stätte bewahrt hat. Da nach Richt. 11, 11 Jephta zu Mizpa in Gilead Worte »vor Jahwe« redet, so muss dort ein Jahwe-Heiligthum gewesen sein. Man hat den Namen Salṭ ableiten wollen von dem griechisch-lateinischen *Saltus hieraticus* ‚heiliges Waldgebirge' des Mittelalters, der dann ein weiteres Zeichen für die durch die Jahrhunderte fortdauernde Heilighaltung dieser Gegend sein würde. Den Bund mit Laban lässt der Erzähler des jehovistischen Buches dort geschlossen werden wohl auf Grund alter Sage, welche die Heiligkeit des Ortes durch eine Erinnerung an den Patriarchen zu heben suchte[2]. Die Erzählung überträgt die Heiligkeit, welche der Ort in der Zeit nach Israel's Einwanderung in Kanaan erlangte, auf die älteste Zeit. — Dass aber die Vorstellung von der besonderen Heiligkeit gewisser Berge althebräisch ist, zeigt deutlich der Auszug Israel's aus Aegypten an den Sinai zu Cultusübungen an demselben. Die Vorstellung von der Heiligkeit gerade dieses Berges theilten die Hebräer mit andern semitischen Stämmen[3]; er war ihnen ein »Gottesberg« (Ex. 3, 1; 4, 27; 24, 13[4]. I Kön. 19, 8); auf dem Gipfel dieser heiligen Höhe suchte Mose den Gott seines Volkes, und dort war es, wo sein Beruf zum Erretter des Volkes und die Forderungen Jahwe's

---

1) So Knobel zu Gen. 31, 54 nach Seetzen.

2) Ob nun der Ort von Haus aus Mizpa hiess oder wie Wellhausen (Jahrbücher für deutsche Theologie 1876 S. 432) aus der Vergleichung mit Gen. 31, 51 f. vermuthet, ursprünglich הַמַּצֵּבָה (heiliges Steinmal), bleibt für unsern Zweck gleichgiltig. Auf jeden Fall haben wir hier eine hochgelegene (Ramot, Ramat) heilige Stätte und Gen. 31, 54 ein Opfer »auf dem Berge«.

3) S. oben S. 235.

4) Von diesen Stellen gehört keine dem priesterlichen Buche an, welches nicht ohne Absicht die Bezeichnung »Gottesberg« vermeidet. Vgl. oben S. 124 Anmerk. 2.

an sein Volk ihm offenbart wurden (Ex. 3, 5 ff. u. s. w.). Auch sonst wählt Mose Berge zu heiligen Handlungen: auf dem Gipfel eines Hügels hebt er die Hände empor, um den Sieg Israel's über Amalek betend (Ex. 17, 9 ff.); auf dem Berge Hor nimmt er die Uebergabe des hohenpriesterlichen Amtes an Eleasar vor; ebendort lässt Jahwe den Aaron verscheiden (Num. 20, 25 ff.). Auf einen Befehl Mose's wird zurückgeführt die Errichtung eines Altars auf dem Berg Ebal und die Ertheilung des Segens vom Garizim bei der Einwanderung (Deut. c. 27; vgl. Jos. 8, 30 ff.). — Die Vorstellung von der besonderen Heiligkeit des Sinai erhielt sich bis in späte Zeiten; die Wallfahrt des Elia dorthin ist dafür Zeugniss (I Kön. 19, 8 ff.). Auch in Kanaan wählte Israel Bergspitzen zu heiligen Orten, zum Theil gewiss im Anschluss an die Heilighaltung bestimmter Berge schon bei den Kanaanitern. Letzteres war ohne Zweifel bei dem Karmel der Fall[1], wo Elia opfert wie auch die Baalspriester. Noch Micha (7, 14) bezeichnet Jahwe als den einsam auf dem Karmel wohnenden[2]. Der Tabor, welcher bei den Kanaanitern ein heiliger Berg war, scheint dies auch für die Israeliten gewesen zu sein: in der Richterzeit fanden dort Heeresversammlungen statt (Richt. 4, 6. 12. 14), und Hos. 5, 1 enthält wohl eine Hinweisung auf eine Cultusstätte auf diesem Berge[3]. Zu David's Zeit war die Spitze des Oelbergs bei Jerusalem eine Stätte, wo man anzubeten pflegte (II Sam. 15, 32; vgl. I Kön. 11, 7). — Auch das mag noch erwähnt sein, dass Gideon von Jahwe den Befehl erhält, einen Altar zu erbauen auf der Spitze einer Bergfeste (Richt. 6, 26) und dass die Bewohner

---

1) S. oben S. 234 f. 2) Vgl. oben S. 228.

3) Die Priester sind nach Hos. 5, 1 gewesen »eine Schlinge zu Mizpa und ein ausgespanntes Netz auf dem Tabor«, d. h. dort suchten sie trüglich das Volk zu fangen. Mizpa in Gilead (an dieses ist zu denken, da es sich um das Zehnstämmereich handelt) ist als Cultusstätte bekannt (S. 252 f.). Vgl. Gramberg a. a. O. S. 38. Unmöglich können beide Orte nur desshalb genannt sein, weil »auf den Bergen sich die Vögel aufhalten« (Hitzig z. d. St.), also dort gefangen werden. Es ist vielleicht nicht zufällig, dass an dieser Stelle LXX Ἰταβύριον hat, sonst Θαβώρ. Vielleicht dachte der Uebersetzer an den Cultus des Zeus Atabyrios; doch vgl. Josephus (oben S. 248).

von Kirjat-Jearim die Bundeslade aufstellten in dem Hause Abinadab's »auf dem Hügel« (I Sam. 7, 1). — Dass der Jerusalemische Tempel auf einer Höhe lag, war durch die Lage der zunächst nicht zum Cultusort bestimmten Hauptstadt des Davidischen Reiches bedingt; aber dass den Israeliten die Lage des Heiligthums auf einer Höhe nicht zufällig und gleichgiltig erschien, zeigt die immer wiederkehrende Rede von dem Berge Zion (vgl. מָרוֹם vom Zion) als dem heiligen[1] und die nachdrückliche Hervorhebung der Erwählung des Zion vor anderen höheren Bergen als eines Aktes der göttlichen Gnade, welche das physisch Geringere vor dem Grösseren bevorzugen kann (Ps. 68, 16 f.[2]; vgl. Ps. 48, 3; 50, 2). Für die vollkommene Theokratie der Endzeit scheint es einem der Propheten ein Erforderniss, dass alsdann ein physisches (?) Erhöhtsein des Zion über alle andern Berge hergestellt werde (Mich. 4, 1. Jes. 2, 2). Noch als die Samaritaner sich einen eigenen Tempel gründeten, war es ein Berg, der Garizim, welchen sie dem Jerusalemischen Zion gegenüberstellten.

---

b) Die vielen Stätten, an welchen Israel Jahwedienst übte, ehe der Zion als einziges berechtigtes Heiligthum zur Geltung kam, waren zum grossen Theil auf Anhöhen gelegen, und wenn alle diese heiligen Orte wie auch die Stätten kanaanitischen Götzendienstes als *Bâmôt* bezeichnet werden, so liegt schon in diesem Namen ausgesprochen, dass der Cultusort eine Höhe sein sollte, wenn das auch in der Praxis nicht immer streng eingehaltenes Erforderniss blieb. Die Stätten des israelitischen Götzendienstes werden an einigen Stellen ausdrücklich als Berge oder Hügel bezeichnet (Hos. 4, 13. Jer. 2, 20; 3, 6. 23[3]; 17, 2. Ez. 6, 13; 18,

1) Vgl. oben S. 42. 50 und noch Ex. 15, 17.

2) Die Bezeichnung der Berge Basan's als »Gottesberge« setzt wegen des Zion als Gegensatz doch wohl voraus, dass es unter ihnen Göttersitze gab; dagegen sind die Gottesberge Ps. 36, 7 die von Gott geschaffenen.

3) »Das Heer der Berge« von den vielen dort verehrten Götzen, s. Studien I, S. 99 Anmerk. 2.

6. 11 ff.; 20, 28. Jes. 57, 7; 65, 7. I Kön. 14, 23. II Kön. 17, 10); altbebräische Sitte berührte sich an diesem Punkte mit der kanaanitischen. Die Hügel des Götzendienstes werden Jer. 3, 2 als »Kahlhügel« bezeichnet (vgl. v. 21; c. 7, 29 und c. 13, 27: »Hügel im Felde«); solche mochte man vorzugsweise wählen, um den Aufblick zum Himmel frei zu haben (vgl. Num. 23, 3)[1].

Der Name בָּמָה für die Cultusstätten kommt mit Ausnahme des Meschasteines nur im Alten Testament vor; das Wort lässt sich in andern semitischen Dialekten ebensowenig unabhängig vom Alten Testament belegen als überhaupt der anscheinend zu Grunde liegende Stamm בום, welcher auch im Hebräischen sonst nicht vorkommt[2]. Das syrische ܒܝܡܐ[3] kann sehr wohl aus dem Alten Testament entlehnt oder auch dem griechischen βῆμα nachgebildet sein. Dass בָּמָה ein nichtsemitisches Wort sei (vgl. βῆμα, dorisch βᾶμα ‚erhöhter Ort', βωμός, βουνός ‚Hügel') und etwa aus dem Cultus eines arischen Volkes herübergenommen sei, ist sehr wenig wahrscheinlich, da das Wort auch, abgesehen vom Cultus, zur Bezeichnung irgendwelcher Berghöhen vorkommt, freilich nur in poetischer Sprache (Num. 21, 28. Deut. 32, 13; 33, 29. Am. 4, 13. Mich. 1, 3; 3, 12 [Jer. 26, 18]. Hab. 3, 19. Ez. 36, 2. Jes. 58, 14. II Sam. 1, 19. 25; 22, 34 [Ps. 18, 34]), ferner Jes. 14, 14 von Wolkenhöhen und Hio. 9, 8 von den Höhen des Meeres[4]. Nach diesem allgemeinen Gebrauch kann es auf jeden Fall nicht zweifelhaft sein, dass das Wort als Bezeichnung einer heiligen Stätte eine hochgelegene meint[5]. So haben auch die LXX das

---

1) Trotzdem mögen auf den Cultushügeln einzelne heilige Bäume gestanden haben, vgl. Hos. 4, 13., wo aber die Bäume nicht nothwendig auf den Bergen und Hügeln zu denken sind.

2) Welches die Grundbedeutung dieses Stammes gewesen sei, können wir auf sich beruhen lassen; s. Delitzsch zu Jes. 53, 9.

3) Z. B. I Sam. 9, 12; 10, 13.

4) In der Bedeutung ‚Grabhügel' lässt sich בָּמָה nicht nachweisen, auch nicht Ez. 43, 7.

5) Von der Bedeutung ‚Hag' = ‚abgesperrter Platz', welche von Thenius (und Fr. Böttcher) vorgeschlagen worden ist (zuletzt Thenius zu I Sam. 9, 12 [1864] und zu I Kön. 3, 3 (1873)), kann nicht die Rede sein.

Wort (wo sie nicht βάμα [ἀβαμά] stehen liessen, und mit Ausnahme des Pentateuchs, wo dafür στήλη) übersetzt durch ὑψηλή, ὑψηλόν, ὕψος, βωμός, die *Vulg.* durch *excelsum.*

Die Benennung der Cultushöhen mit בָּמוֹת hatte Israel gemein mit den umwohnenden verwandten Völkern. Dies geht nicht nur daraus hervor, dass auf dem Denkstein des moabitischen Königs Mescha[1] die Rede ist von einer Bâma (במת) des Kemosch zu Ḳorcha, sondern auch daraus, dass auf moabitischem Gebiete der Ortsname Bâmôt-Baal vorkommt, welcher als Cultusort dadurch erwiesen wird, dass Bileam hier Altäre erbauen lässt und mit Balak Opfer darbringt (Num. 22, 41; 23, 1 f.; vgl. Jos. 13, 17 und den Ortsnamen Bâmôt auf moabitischem Gebiete Num. 21, 19 f.); ferner ist Jes. 15, 2; 16, 12. Jer. 48, 35 von den Bâmôt (appellativisch) Moab's die Rede. Auch darauf ist zu verweisen, dass Salomo den kanaanitischen Göttern seiner Frauen Bâmôt errichtete (I Kön. 11, 7 f. II Kön. 23, 13); hier und wo sonst im Alten Testament von den Bâmôt fremder Götter (Jer. 32, 35) oder von denen der Kanaaniter (Num. 33, 52. II Kön. 17, 11; vgl. v. 29) geredet wird, ist die Bezeichnung doch wohl dieselbe, welche bei den Kanaanitern selbst gebräuchlich war.

Dass die Bâmôt, ursprünglich wenigstens, wirkliche Anhöhen waren, geht daraus hervor, dass von dem Steigen auf die »Höhen« hinauf und von denselben herab geredet wird (Jes. 15, 2. Jer. 48, 35. I Sam. 9, 13 f. 19; vgl. I Sam. 10, 5), ferner daraus, dass Ez. 20, 28 f. בָּמָה und גִּבְעָה ‚Hügel‘ Synonyma sind. Ebenso steht Ez. 16, 24 f. 31. 39 רָמָה ‚Hügel‘ offenbar gleichbedeutend mit dem sonst gebräuchlichen בָּמָה (v. 16). Dagegen ist deutlich, dass in späterer Zeit heilige Stätten, auch wenn sie nicht auf einer Höhe lagen, Bâmôt genannt wurden. Unter den »Höhen« in Thälern (Jer. 7, 31; 19, 5; 32, 35. Ez. 6, 3) und in den Städten (II Kön. 17, 9; 23, 5) könnten etwa künstliche Hügel verstanden werden. An künstliche Hügel könnte man allenfalls auch

1) Z. 3.

denken, wenn vom Vertilgen und Zerstören der Höhen die Rede ist (Lev. 26, 30. Num. 33, 52. Ez. 6, 3. II Kön. 21, 3); auf solche passt auch noch etwa der Ausdruck »niederreissen« (נָתַץ II Kön. 23, 8. 15. II Chron. 31, 1; vgl. Ez. 16, 39., wo נִתַּץ gebraucht wird von den רָמוֹת, also deutlich von Anhöhen). Aber die Bâma im Stadt-Thore (II Kön. 23, 8) kann doch kein künstlicher Hügel sein, sondern ist etwa als Nische mit einem Altar oder einem Steinkegel (?) zu denken. Ezechiel (16, 16) spricht sogar von »Höhen« aus Teppichen oder Gewändern, wo man also an ein zeltartiges Heiligthum zu denken hat (vgl. II Kön. 23, 7). Auch nöthigt zur Unterscheidung der Bâma von dem heiligen Berge oder Hügel die Erwähnung einer Bâma auf einem Berge (Ez. 6, 3. I Kön. 11, 7; 14, 23. II Kön. 17, 10 f. II Chron. 21, 11; vgl. II Kön. 16, 4 במות unterschieden von גבעות) und die Verbrennung einer Bâma (II Kön. 23, 15). Nach dieser letzteren Angabe und Ez. 16, 16 wird, wenn von »Machen« oder »Bauen« einer Höhe (Jer. 7, 31; 19, 5; 32, 35. I Kön. 11, 7; 14, 23. II Kön. 17, 9; 21, 3; 23, 15. II Chron. 28, 25; 33, 19) die Rede ist[1], nicht (oder doch nicht nur) an das Aufschütten eines künstlichen Hügels oder Steinkegels, sondern an die Erbauung eines Sacellum zu denken sein, nicht etwa an die eines blossen Altars, denn dieser wird von der Bâma unterschieden (Jes. 36, 7 [II Kön. 18, 22]. II Kön. 23, 15. II Chron. 14, 2; 31, 1). *Bâmôt* steht also zum Theil als kürzerer Ausdruck für »Häuser der Höhen« (I Kön 12, 31. 13, 32. II Kön. 17, 29; 23, 19). Es ist dieser Bedeutungsübergang, wie man schon bemerkt hat, durchaus entsprechend dem des äthiopischen *dabr* ‚Berg‘ und ‚Kloster‘.

Dass unter den Bâmôt auch nur theilweise künstliche Hügel zu verstehen seien, wie man seit Gesenius meist annimmt, lässt sich aus dem Alten Testament bestimmt nicht erweisen. Es wird aber sehr wahrscheinlich gemacht durch Ez. 16, 24 f. 31., wo

1) Vgl. Meschastein Z. 3: וָאַעַשׂ הַבָּמַת זאת לִכְמֹשׁ בְּקַרְחֹה (s. ZDMG. XXIV, S. 253 u. sonst).

die Rede ist vom Errichten (עשׂה) und Bauen (בנה) einer רָמָה an allen Strassen und Strassenecken, denn רָמָה ist hier doch wohl nichts anderes als sonst בָּמָה (v. 16) und kann nicht wohl Anderes als eine Erhöhung bedeuten[1]. Gesenius[2] hat nicht unpassend die Hünengräber des Nordens verglichen, welche gar nicht immer Gräber waren, sondern zum Theil Gerichtsplätze und wohl zugleich Cultusorte. Auch mögen die durch ganz Vorderasien zerstreuten »Wälle der Semiramis«, welche die Griechen häufig erwähnen[3], zum Theil solche Cultushöhen gewesen sein[4]. Auffallend bleibt jedoch, dass man in Palästina gar keine künstlichen Hügel findet; wenn es deren eine grosse Zahl gegeben hätte, so würde die Reform des Josia, auf welche man sich berufen hat[5], sie schwerlich so gründlich beseitigt haben[6]. Es wäre aber möglich, dass die Bâmôt, wie Ewald vermuthet, wo sie nicht wirkliche Hügel waren, in einem mässigen, also leicht zerstörbaren Steinhaufen bestanden, etwa in konischer Gestalt[7], ein Zelttempelchen oder auch nur einen Altar tragend, vielleicht auch neben dem Sacellum errichtet. Bedeutend konnte die Höhe nicht immer sein, da es Bâmôt unter Bäumen gab (I Kön. 14, 23). Wie diese Heiligthümer das Wohnen der Gottheit in der Höhe ausdrücken sollten, ebenso die Rauchopfer und Trankopfer für den

1) Mit dem neben der רָמָה genannten גַּב kann nicht wohl auch ein Hügel gemeint sein; es mag einen im Dienste der Götzen stehenden Fornix bezeichnen (vgl. קֻבָּה Num. 25, 8), s. Hitzig zu Ez. 16, 24 f.

2) Bei Gramberg a. a. O. S. XX.

3) Z. B. Diodorus Sic. II, 14 (vgl. II, 7), Strabo XII, 2, 7 (vgl. XI, 8, 4.), s. dazu de Lagarde, Ges. Abhandlungen S. 154), Synkellos *ed.* Dind. S. 119.

4) Doch mögen auch irgendwelche durch den Wind mit Sand zugedeckte Bauten, wie jene Hügel, aus welchen man jetzt die Paläste Ninive's zu Tage fördert, von den Griechen als Wälle (χώματα) der Semiramis bezeichnet worden sein; vgl. Renan, *Mélanges d'histoire et de voyages*, Paris 1878 S. 127.

5) Gesenius a. a. O. S. XXI.

6) Vgl. jedoch noch das Silenengrab bei Pausanias oben S. 247.

7) Diese Form ist freilich im Alten Testament nirgends angedeutet; sie wird aber nahe gelegt durch den konischen Stein des Elagabal und Zeus Kasios.

Baal und das Himmelsheer auf den Dächern (Zeph. 1, 5. Jer. 19, 13; 32, 29. II Kön. 23, 12).

Von welcher Verbreitung der Bâmôt-Cultus nicht nur bei den Götzendienern, sondern in der Zeit vor Josia auch bei den Jahwe-Verehrern (vgl. z. B. Am. 7, 9. I Kön. 3, 2) war, davon legt jedes Blatt der Königsgeschichte Zeugniss ab. Da aber mit jenem Worte von den alttestamentlichen Schriftstellern die Heiligthümer ausser dem Jerusalemischen Tempel insgesammt benannt werden, ohne dass wir überall von einem Cultus auf Hügeln (oder Steinkegeln) erführen, so ist hier nur noch darauf aufmerksam zu machen, dass die meisten der als Cultusorte mit Namen genannten Stätten wirklich auf Anhöhen lagen, mag nun diese natürliche Höhe selbst als die בָּמָה zu verstehen sein (so jedesfalls I Sam. c. 9) oder als solche einen künstlichen Kegel getragen haben.

Nicht alle heiligen Orte des älteren israelitischen Cultus waren hochgelegen: Hebron (II Sam. 15, 7. 12) und Sichem (Gen. 12, 6 f.; 33, 20) liegen im Thale[1]. Aber Rama, wo Samuel opferte, ist schon durch seinen Namen als hochgelegener Ort gekennzeichnet. Die dortige Bâma war ein Hügel vor der Stadt mit darauf liegendem Gebäude oder Zelte, gross genug, um die Bürgerschaft zum gemeinsamen Opfermahle aufzunehmen (I Sam. 9, 12—14. 19. 25; vgl. c. 7, 17). Der Name Gibea's, wo zur Zeit Samuel's eine Bâma war (I Sam. 10, 5. 13), bedeutet ,Hügel', und von seinem Heiligthum führte der Ort die Bezeichnung: Gibea Elohim's ,Gotteshügel' (v. 5). Eben dasselbe bedeutet der Name Gibeon's, wo zu Salomo's Zeit »die grosse Bâma« war (I Kön. 3, 4). Mizpa in Benjamin, wo Samuel das Volk versammelte, um für dasselbe zu beten (I Sam. 7, 5), wo er »vor Jahwe« das heilige Loos warf und die Verfassungsurkunde des neuen Königthums »vor Jahwe«, d. h. am heiligen Orte, niederlegte (I Sam. 10, 19—25) und wo schon aus früherer Zeit ein »Gotteshaus« (בֵּית־אֵל) erwähnt wird (Richt. 20, 1. 18. 26—28; 21, 1 f. 5), bedeutet

1) Vgl. über Heiligkeit dieser Orte oben S. 224 f.

‚Warte‘, lag also ebenfalls auf der Höhe. Auch Gilgal bedeutet vielleicht, von גלל abzuleiten, eine Bodenerhöhung; hier wurden in Samuel's Zeit Opfer dargebracht »vor Jahwe« (I Sam. 11, 15; 15, 21; vgl. v. 33 und LXX: 15, 12[1]), und der Ort blieb noch lange eine Cultusstätte (Am. 4, 4 und sonst). Der heutige Tell Dscheldschûl, in welchem etwa der alte Cultusort Gilgal wiederzuerkennen, ist ein kleiner Hügel in der Jericho-Ebene. Auch Bethel (das heutige Bêtîn), der Mittelpunkt für den Cultus des Nordreiches (I Kön. 12, 32; nach Hos. 10, 8 mit Bâmôt versehen; vgl. I Kön. 12, 31 f.), dessen Heiligkeit man auf die Patriarchenzeit zurückführte (Gen. 13, 3 f.), lag auf einem Hügel (Jos. 16, 1. I Sam. 13, 2). Die Ruinen von Seilûn, dem alten Schilo, der Stätte, wo lange Zeit die Stiftshütte stand (I Sam. c. 4 ff. Richt. 18, 31. Jer. 7, 12. 14; 26, 6), liegen auf einem Hügel (vgl. Richt. 21, 19).

Wie die heiligen Bäume bei den Vertretern des reinen Jahwedienstes allmählich in Misscredit kamen, ebenso die Höhen, weil hier überall leicht Jahwedienst und Götzendienst sich vermengen konnte. Eine Controle für die Reinheit des Cultus konnte am leichtesten geübt werden bei Beschränkung desselben auf Ein Heiligthum; zudem lag diese Centralisation im Interesse der Machtentfaltung des Jerusalemischen Priesterthums. Darzustellen, wie auf diese Weise seit Hiskia und definitiv seit Josia der Zion die Würde des einzigen Cultusberges und Cultusortes erlangte, würde über den Rahmen dieser Untersuchung hinausgehen, welche nur den Bergdienst als solchen ins Auge fassen wollte[2].

Wo wir in den Berichten über semitischen Bergcult von der auf den Höhen verehrten Gottheit erfahren, ist dies mit einigen

1) S. Thenius z. d. St.

2) Das jehovistische Buch begründet die Heiligkeit von zwei Bergen im heiligen Lande (Gen. 22, 2; 31, 54) wie noch diejenige anderer Cultusorte (Beerseba u. s. w.); das Bundesbuch (Ex. 20, 24 ff.) stellt Bestimmungen auf für Altäre an verschiedenen Orten. Dagegen nennt die priesterliche Schrift keinen einzigen

unsicheren Ausnahmen überall ein männlicher Gott. Jenes Vorgebirge der Luna in Spanien[1] kann kaum in Betracht kommen, da wir gar nicht sicher wissen, ob hier an die phönicische Mondgöttin zu denken sei. Noch weniger können geltend gemacht werden die Berge der phrygischen Kybele; überdies wurde, wie die Vorstellung vom Agdistis zeigt, Kybele zuweilen männlich gedacht. Baaltis verehrte man im Libanon, zu Aphaka, aber unten im Thale, wo die Quelle des Adonis entspringt; von ihrer Verehrung auf den Bergspitzen ist nicht die Rede[2]. Dass der Dienst auf Bergen durchaus für den männlichen Gott reservirt blieb, soll nicht behauptet sein. Aphrodite wenigstens wurde bei den Griechen, auch in phönicischen Colonieen (z. B. auf dem Eryx, hier aber nicht ohne die Begleitung eines männlichen Gottes[3]) als Höhengöttin verehrt[4]. Der Cultus des männlichen Gottes auf den Bergen war aber das Gewöhnliche und

---

heiligen Ort ausser der Stiftshütte, fordert Centralisirung des Cultus in dieser und fällt damit stillschweigend ein Urtheil über alle anderen Cultusorte. Gen. 35, 14 f., welche Stelle Smend a. a. O. S. 54 f. einwendet, ist wohl von einem heiligen Steindenkmal die Rede, aber doch nicht von bei demselben verrichtetem Opfer. Das kleine Gesetzbuch im Leviticus stellt c. 26, 30 die Bâmôt als absolut verwerflich dar. Vor der Zeit des Hiskia finden wir keine Spur des Strebens nach jener Centralisirung des Cultus, denn wenn schon ältere Propheten über den Dienst in Bethel, Gilgal u. s. w. klagen und Jahwe auf dem Zion wohnend denken, so besagt das nur, dass sie thatsächlich allein in Jerusalem reinen Jahwedienst fanden, aber ein Urtheil über Cultusstätten überhaupt neben der Jerusalemischen fällen sie damit noch nicht. Die Folgerungen, welche man daraus für die Abfassungszeit des Deuteronomiums gezogen hat, müssen ebenso gut auf die priesterliche Schrift Anwendung finden; es ist aber zu beachten, dass in den priesterlichen Kreisen das Streben nach einem einzigen Cultusort viel früher vorhanden sein konnte als es sich irgendwie praktisch geltend zu machen vermochte. Vgl. oben S. 228 f.

1) S. oben S. 249.

2) Das oben S. 191 beschriebene Basrelief von Khorsabad, anscheinend das Heiligthum einer weiblichen Gottheit darstellend, zeigt ein Pyreum auf einem Hügel; die Ansteigung des Terrains ist aber sehr gering, und es bleibt zweifelhaft, ob die Abbildung einer heiligen Höhe beabsichtigt war.

3) S. oben S. 178 f.

4) S. Preller, Griech. Mythologie Bd. I, S. 278.

sicher das Ursprüngliche. Dort suchte man den hochwohnenden Himmelsherrn oder Sonnengott.

Die unter Bäumen, an Quellen und Seen angebetete weibliche Gottheit steht dem Erdleben näher; seine Fruchtbarkeit ist ihre Gabe. Aber auch für sie konnten wir keine Spuren entdecken, wonach in ihr das Erdleben selbst verehrt worden wäre.

Jene überall auf dem Boden des semitischen Heidenthums wiederkehrende paarweise Zusammenstellung eines Gottes und einer Göttin beruht auf der Vorstellung, dass von jenem die Lebenskeime des Irdischen ausgehen, von dieser das Irdische geboren wird. Desshalb muss die Göttin nicht gerade die Erde als Alles erzeugende darstellen, sondern kann als Vermittlerin gedacht werden zwischen dem in der Höhe wohnenden unnahbaren und schrecklichen Gott und der Erdwelt, wie sie nach einer vereinzelten Spur in der That als Offenbarerin des Baal gegolten zu haben scheint[1]. Ob diese beiden geschlechtlich differencirten Principien zunächst in Sonne und Mond verehrt wurden oder ob, wie man vielfach gemeint hat, Sterndienst im engeren Sinne des Wortes dem Cultus der Sonne und des Mondes bei den Semiten vorausging, können wir hier dahingestellt sein lassen[2]. Unsere Absicht war nur, zu zeigen, dass die in jenen irdischen Naturgegenständen verehrten Gottheiten — so viel wir zu erkennen vermögen —

---

1) Nach der der Astarte beigelegten Bezeichnung »Name des Baal«; vgl. die Tanit als »Angesicht des Baal« (? oder wohl besser: Göttin von Pen-Baal); s. m. Artikel »Astarte« S. 720.

2) Wenn wir von den zweifelhaften Angaben des Philo Byblius absehen, lässt sich — so weit ich sehe — auf dem Boden des phönicischen Mutterlandes Verehrung der fünf Planeten neben Sonne und Mond nicht nachweisen. Es wäre aber vielleicht aus den Culten der phönicischen Colonialstätte zu folgern, dass Planetendienst den Phöniciern wie den Babyloniern und Assyrern eigen war. Die Sache bedarf einer neuen Untersuchung nach der erstmaligen nicht durchaus überzeugenden von Brandis, »Die Bedeutung der sieben Thore Thebens« in »Hermes« herausgegeben von Hübner Bd. II, 1867. Vielleicht ist darüber etwas zu erwarten in der kürzlich angefangenen Abhandlung von H. de Charencey, *Essai sur la symbolique planétaire chez les Sémites* in: *Revue de linguistique* Bd. XI, 1878 S. 119—180 (1 *Considérations générales*. 2 *Symbolique Chaldéo-Iranienne*).

keine andern sind als die sonst als **himmlische** Gottheiten bezeichneten, dass also in jenen irdischen Dingen nur Gaben der Gottheit erkannt werden. Dass Baal, Bel, Melḳart, Adonis wie Astarte, Baaltis u. s. w. in der That himmlische Gottheiten sind (und zwar schon seit der alttestamentlichen Zeit ohne Frage auf syro-phönicischem Boden überall Sonne und Mond darstellend), konnte in diesem Zusammenhang nicht bewiesen werden: es wird aber dafür des Beweises kaum noch bedürfen.

Zweifelhaft könnte man lediglich hinsichtlich der ursprünglichen Bedeutung der weiblichen Gottheit sein. Dass man zu jener Zeit, da man einen Stern neben dem ihr heiligen Baum abbildete [1] oder einen Stern in die ihr heilige Quelle sich senken liess [2], auch sie als himmlische dachte, ist deutlich genug; allein dies könnte etwa spätere Anschauung sein. Dagegen ist aber einzuwenden, dass so weit wir auf geschichtlichem Wege zurückzugehen vermögen, die himmlische (lunare) Bedeutung der Astarte wenigstens ebenso altbezeugt ist wie ihre (oder der Aschera) Verehrung in den Zeichen und Mitteln irdischer Fruchtbarkeit. Der Ortsname Aschterot-Ḳarnajim (Gen. 14, 5), der sich nicht wohl auf Anderes beziehen kann als auf die Hörner des Mondes, ist ohne Frage ein Zeugniss nicht jünger als alle Angaben über heilige Quellen und Bäume, und die Wassergöttin Atargatis ist ohne Zweifel schon ihrem zusammengesetzten Namen ('Atar = 'Aschtor und 'Ate) nach eine secundäre Bildung der Astarte. Auch begreift sich sehr leicht, wie die Göttin des Mondes (oder auch des Venusgestirnes), desshalb weil von dem Monde (oder dem Sterne) die Fruchtbarkeit auf Erden abgeleitet wurde, weil man ihn als Princip der Feuchtigkeit, als Förderer des Pflanzenwuchses dachte, immer mehr die Natur einer Erdgöttin erlangen konnte, während die umgekehrte Wandelung einer Najade oder Dryade zur Mondgöttin oder auch zur Göttin des Venusplaneten schwer verständlich wäre. Auch nicht so wird es sich verhalten, dass die Bäume

---

1) S. oben S. 202. 2) S. oben S. 160.

einer von der Mondgöttin (Astarte) zu unterscheidenden Erdgöttin, der Aschera, galten und erst die spätere Zeit beide verschmolz. Dafür, wie vielfach geschehen, die Astarte als keusche (Mond-) Göttin von der Aschera als der dem Himmelsgott sich zu eigen gebenden (Erd-)Göttin zu unterscheiden, liegen keine alten Anhaltspunkte vor[1]. Die Unterscheidung der Aphrodite Urania und Pandemos in diesem Sinne scheint sich erst auf griechischem Boden vollzogen zu haben[2]. Die Göttin des Berges Eryx, welche unbestritten die der phönicischen Colonisten ist, wurde als himmlische (Urania) bezeichnet, und von ihr glaubte man den Thau und den frischen Graswuchs jedes Morgens gespendet[3]; sie war also die Göttin des nächtlichen Himmels oder speciell des Mondes, und diesem schrieb man die Fruchtbarkeit der Erde zu. Die Aphrodite der Griechen ist wie die Göttin des Meeres, des Pflanzenlebens und der irdischen Liebe ebenso auch die Urania. Der den griechischen Götterglauben beherrschende Gedanke, dass die Sonne das die Erde befruchtende Gestirn sei (wonach die griechischen Götterpaare meist Sonne und Erde bedeuten), musste in den heisseren Ländern der Semiten fern liegen, wo die verderblichen Wirkungen der Sonnengluth viel mehr als die segensreichen der Wärme und des Lichtes empfunden werden. »Am Morgen« nach der vom Mond beherrschten thauspendenden Nacht lässt der Psalmist die Gräser blühen und am Abend welken. Nur selten ist von dem Segen die Rede, welchen die Sonne spendet. Ande-

1) Es kann nicht Aschera eine specifisch kanaanäische Göttin sein und die Sache so stehen, dass die Kanaanäer in ihr eine Erdgöttin verehrten, während die den Kanaanäern mit Nord- und Südsemiten gemeinsame Astarte eine Himmelsgöttin gewesen sei; denn Aschera von einem zu vermuthenden Gottesnamen Ascher gebildet, hängt doch wohl zusammen mit dem assyrischen Asur. Zudem ist die Bedeutung der Astarte in der späteren Form Atargatis, als der Göttin der befruchtenden Gewässer, durchaus verwandt der der Aschera als der in den Bäumen verehrten. Nicht der Vermengung dieser einzelnen Göttinnen, nur der Identität der zu Grunde liegenden Vorstellung soll hiermit das Wort geredet sein.

2) Preller, Griechische Mythologie Bd. I, S. 276 f.

3) Ebend. S. 278.

Monotheismus oder (da hiervon auf keinen Fall die Rede sein kann) besser gesagt Monolatrie wäre mit letzterer Annahme nicht behauptet; denn dem als höchster Volksgott verehrten Himmelsherrn konnten andere neben ihm angerufene Götter untergeordnet gedacht werden — worauf ausser dem Plural Elohim die Vorstellung der Teraphim verweist[1]. Der Himmelsherr stand an ihrer Spitze in einer Stellung, welche wohl nicht so sehr verschieden war von der des Zeus als des Vaters von Göttern und Menschen. Aus jenen niederen, neben dem Himmelsgott verehrten Kräften entwickelte sich bei der Ausbildung der Monolatrie und weiter des Monotheismus die Vorstellung der dem Einen Gott dienenden Engel. Der Umstand dass fast alle Namen der semitischen Göttinnen von einem entsprechenden männlichen Gottesnamen abzuleiten sind: Baalat von Baal, Aschera von Ascher (= Asur), Meleket von Melek, 'Uzzá von 'Azîz, kann dafür angeführt werden, dass die weiblichen Gottheiten der Semiten überhaupt erst secundären Ursprungs sind, wie es in vielen Fällen sich ebenso auch mit den Göttinnen der Arier verhält (z. B. Zeus [Διός] und Dione).

Wir können — dies wäre das Ergebniss unserer Untersuchung — in der Verehrung gewisser irdischer Gegenstände auf semitischem Boden nach den besonderen Formen dieser Verehrung und den dabei angewandten Gottesnamen nur eine Bestätigung erkennen der anderweitig gewonnenen Anschauung von den semitischen Religionen als ausschliesslichem Himmels- oder Gestirndienst. Das irdische Leben gilt lediglich als von den Göttern gespendet, nicht als in das göttliche Leben verflochten, wie im Bereich anderer Religionen. Niemals z. B. scheinen semitische Völker wie die Arier das irdische Feuer als gleicher Natur mit dem himmlischen göttlich verehrt zu haben. Andererseits gibt es

1) Vgl. Studien I, S. 55 ff.

bei ihnen in der himmlischen Welt keinen Kampf zwischen lichten Göttern und finstern Dämonen, sondern höchstens ein Nebeneinander wohlthätiger und schädlicher Mächte. Die Gottheit ist himmlisch und alles Himmlische göttlich, bedingend alles Irdische, das Lichte wie das Finstere, das Böse wie das Gute, andererseits das Irdische vernichtend, wo es unberufen der Gottheit sich naht — allgemein-semitische Gedanken, an welche anknüpfend das Alte Testament seine besondere Anschauung von der Erhabenheit oder Heiligkeit der Gottheit ausgebildet hat.

Nachträge und Berichtigung.

S. 16 Z. 3 ff. v. o. ist zu der Definition von Herm. Schultz zu vergleichen die Modification derselben in der im Erscheinen begriffenen zweiten Auflage der Alttestamentlichen Theologie, von welcher Bogen 33 mir durch die Gefälligkeit des Herrn Verfassers bereits zu Gesichte gekommen ist. Darnach (S. 517) wird *ḳadôsch* »in den ältesten Zeiten die verzehrende Herrlichkeit des semitischen »Gottes bezeichnet haben. Jedenfalls ist es zunächst kein sittlicher Begriff, son»dern ein sinnlicher .... Gott ist der über die Welt unvergleichlich erhabene, »der seine jeder Verunehrung entzogene Majestät bewahrt.« — Hiermit stimmt meine Darstellung im Wesentlichen überein. Wenn ich statt von »verzehrender« von himmlischer Herrlichkeit geredet habe, so ist doch in dieser jene eingeschlossen (S. 84 f.); aber es ist nach Etymologie und Sprachgebrauch meines Erachtens für *ḳadôsch* die Vorstellung himmlischer Erhabenheit das Primäre.

S. 30 n. 1 ist hinzuzufügen: Vgl. מקדש ,Heiligthum' *Melit.* V, 2. 3., eine Inschrift, deren Echtheit kaum anzuzweifeln ist, s. Schröder a. a. O. S. 234.

S. 44 Z. 14 v. o. ist nach I Sam. 21, 5 hinzuzufügen: [v.] 7.

S. 65 Z. 3. v. o. ist hinzuzufügen II Chron. 29, 15.

S. 68 f. 125. 140 ist leider Deut. 33, 3 übersehen worden. Die Stelle ist übrigens so dunkel und die Abfassungszeit dieses Segens so unsicher, dass die Bemerkungen S. 140 dadurch nicht modificirt werden, auch wenn man קדשיו von den Israeliten, nicht von den Engeln versteht. Ersteres wird das Richtige und קדשיך zu lesen sein.

S. 79 Z. 5 ff. v. o. sind hinzuzufügen die Stellen Ez. 39, 25. Ps. 33, 21, zu vergleichen sind noch Ps. 99, 3; 111, 9.

S. 89 zu n. 1 ist jetzt zu vergleichen die Conjectur von de Lagarde, Semitica Hft. 1, 1878 S. 15 f.: לְמִקְּשׁ st. למקדש, welche mir jedoch durch die Einführung jenes neugebildeten Wortes den Text nicht zu verbessern scheint.

S. 128 f. zu n. 1 ist noch zu vergleichen de Lagarde, Semitica 1, S. 14 f., dessen sehr gute Conjectur קדש für קשר Jes. 8, 12 schon den Jesaja gegen die Annahme vieler heiligen Gegenstände innerhalb Israel's polemisiren lässt.

S. 155 n. 2. Die von Burckhardt copirte Inschrift s. besser bei (Le Bas und) Waddington, *Inscriptions Grecques et Latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure* III (1870) n. 1893 (= *Corp. inscript. Graec.* III n. 4537); vgl noch (ebenfalls aus Bânias) Waddington n. 1891: Πανί [τε] καὶ Νύμφαις (= *CIG.* n. 4538 b, Bd. III *Addend.* S 1179) und n. 1892: Διόπανι (= *CIG.* n. 4538).

S. 216 am Ende vom Abschnitt *g* wäre noch zu verweisen auf den Granatapfel des Zeus Kasios S. 242 f; vgl. S. 245.

S. 239 Z. 4 v. u. ff. ist jetzt zu Schrader's früherer Identificirung von Ḳaus und Κοζέ zu vergleichen desselben »Keilinschriften und Geschichtsforschung« 1878 S. 79.

S. 56 f. wäre הזניח II Chron. 29, 19 besser gedeutet worden von der Beseitigung der heiligen Gefässe durch Ahab's Untreue (vgl. II Chron. 11, 14); dafür spricht der Gegensatz: »wir haben [wieder] aufgestellt«, d. h. an den richtigen Ort gebracht.

Register.

I. Namen- und Sach-Register.

n. = Anmerkung.

A.

B.

C.

D.

I. J.

K.

L.

Q.

R.

S.

II. Register der erklärten semitischen Wörter.

Es sind nur solche Wörter aufgenommen, welche sich nicht wohl transscribiren liessen und desshalb in dem Namen- und Sach-Register fehlen oder welche etymologisch erklärt worden sind.

III. Register der Stellen aus dem A. T.,

welche Bildungen vom Stamme קדשׁ enthalten.

Mit Ausschluss der Ortsnamen vom Stamme ק' und der Nomina קָדֵשׁ, קְדֵשָׁה sind sämmtliche Stellen aufgenommen worden, auch jene, welche im Texte nur citirt sind, um, was die Concordanz nicht geben kann, einen Ueberblick zu ermöglichen über das Vorkommen von קדשׁ in den verschiedenen Büchern[1]. Zu Abhandlung II genügen die Register 1 und 2.

---

1) In Fürst's Concordanz ist zu berichtigen:
S. v. יְקַדְּשׁתּי fehlt Jer. 22, 7.
—— לְקַדֵּשׁ st. Ez. 29, 1 l. Ex. 29, 1.
—— וַיְקַדֵּשׁ st. Num. 8, 30 l. Lev. 8, 30.
—— קֹדֶשׁ ist zu streichen Lev. 21, 7. Num. 6, 8. Neh. 8, 9 und hinzuzufügen Ex. 40, 10. II Chron. 20, 21.
—— הַקֹּדֶשׁ st. Zach. 2, 17 l. 2, 16.
—— קָדְשִׁי ist hinzuzufügen Ez. 43, 7.
—— קָדָשַׁי ist hinzuzufügen Num. 18, 8.
—— קָדוֹשׁ ist hinzuzufügen Num. 6, 8. Neh. 8, 9 (קָדֹשׁ). Jes. 40, 25.
—— מִקְדָּשֶׁיךָ: Ps. 74, 7 ist recipirte LA. מִקְדָּשְׁךָ.

Genesis.

Exodus.

Exodus.

Leviticus.

Leviticus.

Numeri.

Numeri.

Deuteronomium.

Josua.

Richter.

I Samuelis.

II Samuelis.

I Könige.

II Könige.

Jesaja.

Jesaja.

Jesaja.

Jeremia.

Ezechiel.

Verbesserungen des Drucks.

S. 23 Z. 5 v. u. ist »22.“ in Ez. 20, 22. zu streichen.
S. 46 Z. 13 v. o. ist nach »Thiere« die Klammer ausgefallen.
S. 48 Z. 2 v. u. st. Tempelbezirk l.: Levitenbezirk.
S. 52 Z. 2 v. u. st. קֳדֹשִׁים l.: קֳדָשִׁים.
S. 112 Z. 7 v. o. st. Hosae l.: Hosea.
S. 155 n. Z. 7 v. o. st. ʿΙεοὑῦ l.: ʾΙεοὑῦ.
S. 179 n. Z. 24 v. o. st. S. 101 ff. l.: Hft. 1 S. 88 ff.
S. 209 Z. 15 f. v. o. st. mussten l.: müssten.
S. 225 Z. 14 v. o. st. Therebinthe l.: Terebinthe.
S. 229 n. 2 Z. 6 v. u. st. Sein l.: Ihr.
S. 239 n. 7 Z. 1 v. u. l. עִיר קָצִין und עֵת קָצִין.
S. 243 n. 2 Z. 1. v. o. und n. 6. Z. 1 v. u. st. Eusthatius l.: Eustathius.
S. 256 Z. 12 v. o. st. ܟܡܫ l. ܟܡܫܐ.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

